

BL  
310  
F8  
1911

GTU Storage



# Kleine Beiträge

zur

## griechischen und altorientalischen Mythologie

von

Carl Fries



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung  
1911

**Bücherol**  
**Alfred Karamanlian**  
Wien V, Hamburger Str. 20

CBPac

BL  
310  
F8  
1911

97831

Sonderabdrucke aus der  
Orientalistischen Literaturzeitung  
1910 u. 1911



# I.

## Šušanna.

Was die Zusätze zu Daniel über das Prozessverfahren gegen Šušanna erzählen: οἱ δὲ εἰς θένος ἐκάλεσαν αὐτήν. ὡς δὲ παρεγενήθη ἡ γυνὴ σὺν τῷ πατρὶ ἐαυτῆς καὶ τῇ μητρὶ, καὶ οἱ παῖδες καὶ αἱ παιδίσκαι αὐτῆς ὄντες τὸν ἀριθμὸν πεντήκοντα παρεγένοντο καὶ τὰ παῖδια Σουσάννας τέσσαρα. ἦν δὲ ἡ γυνὴ τρυφερὰ σφόδρα. καὶ προσέταξαν οἱ παράνομοι ἀποκαλύψαι αὐτήν, ἵνα ἐμπλησθῶσι κάλλους ἐπιθυμίας αὐτῆς (Theodotion und die LXX stimmen hier ziemlich überein), und was Hermippos<sup>1</sup> nach Demetrios oder irgendwelchen Komodumena über den bekannten Prozess des Hypereides überliefert: ὁ δὲ Ὑπερείδης συναγορεύων τῇ Φρόνῃ ὡς οὐδὲν ἦννε λέγων ἐπίδοξοί τε ἦσαν οἱ δικασταὶ καταψηφιούμενοι, παραγαγὼν αὐτήν εἰς τοῦμφανὲς καὶ περιρρήξας τοὺς χιτωνίσκους γυμνά τε τὰ στέρνα ποιήσας τοὺς ἐπιλογικοὺς οἴκτους ἐκ τῆς ὄψεως αὐτῆς ἐπερρητόρευσε, δεισιδαιμονῆσαι τ' ἐποίησε τοὺς δικαστὰς τὴν ὑποφῆτιν καὶ ζάκορον Ἀφροδίτης ἐλέφ' χρησαμένους μὴ ἀποκτεῖναι (Ath. 590 E), wäre eine Analogie, der man, wie auch bisher geschehen, keine weitere Beachtung zu schenken brauchte, wenn sich nicht nach-

<sup>1</sup> Athenaios p. 340 u. 590 ff. beruhen größtenteils auf Hermippos, der vielfach aus des Phalereers Buch *περὶ Ἀντιφάνους* geschöpft zu haben scheint. Der Wert dieser Tradition wird durch unsere Ausführungen von einer neuen Seite illustriert werden.

weisen liesse, dass eine gemeinsame u. zw. sehr merkwürdige Vorstellung zugrunde liegt. In beiden Fällen wird eine Frau aus Rache für verschmähte Liebe vor Gericht geführt, vor den Richtern entschleiert und dann freigesprochen. Hinzu kommt, dass beide Geschichten in der nachweisbar ältesten Gestalt bei den LXX und bei Hermippos zeitlich und örtlich einander sehr nahe stehen, beide führen uns in die hellenistische Zeit und beide nach Alexandria.

Betrachten wir nun einmal beide Erzählungen näher. Schon die Gewährsmänner für die Hypereidesanekdote sind danach angetan, den Glauben an ihre geschichtliche Wahrheit zu erschüttern. Hinzu kommt, dass eine andere Fassung in Umlauf war, die der Komiker Poseidippos in der Ephesia angebracht hatte (Athen. 591 e). Blass sah denn auch ein, dass die ganze Geschichte erfunden (Att. Bereds. 3, 22, 57, Schäfer, Demosth. II 325 f.) und zu dem Memoiren- und Anekdotenklatsch zu rechnen sei, den die Peripatetiker und Alexandriner egfissentlich kolportierten. Aber ein realer Kern ist in dieser Geschichte doch enthalten. Wer war die *ὑποφῆτις* und *ζάκορος* der Aphrodite? Athenaios erzählt noch folgendes von ihr: *τῇ δὲ τῶν Ἑλευσινίων πανηγύρει καὶ τῇ τῶν Ποσειδωνίων ἐν ὧσιν τῶν Πανελλήνων πάντων ἀποθεμένη θαύματα καὶ λύσασα τὰς κόμας ἐνέβαινε τῇ θαλάττῃ καὶ ἀπ' αὐτῆς Ἀπελλῆς τὴν ἀναδυομένην Ἀφροδίτην ἀνεγράψατο* (590 f.). Es ist deutlich, wie sie hier mit Aphrodite identifiziert wird, ähnlich Rhodopis (cf. Gruppe 1332, 4). Auf eine andere Spur leitet L. Diog. IV 2, der erzählt, wie sie einst den Xenokrates versucht

habe, ἐθέλῃσαι πειρᾶσαι αὐτὸν καὶ δῆθεν διωκομένην ὑπὸ τινων καταφυγεῖν εἰς τὸ οἰκίδιον, τὸν δὲ ἔνεκα τοῦ ἀνθρώπινου εἰσδέξασθαι καὶ ἐνὸς ὄντος κλινιδίου δεομένη μεταδοῦναι τῆς κατακλίσεως καὶ τέλος πολλὰ ἐκλιπαροῖσαν ἄπρακτον ἀναστῆναι<sup>1</sup>, eine Versuchungsgeschichte, wie sie besonders in Indien und später im christlichen Orient, nachher auch im Abendland verbreitet waren. Mâras Töchter versuchen den Buddha, Ananda wird von Nymphen heimgesucht. Die listige Nonne Çinça nähert sich dem Erhabenen und simuliert nahe Beziehungen zu ihm, vor Gericht wird sie entlarvt und die Sittenreinheit des Buddha tritt in das hellste Licht (Kern I 194 ff.), offenbar Umformung einer Versuchungsgeschichte; die Schmährede der Nonne war ursprünglich wohl Rache für wirklich verschmähte Liebe (Phaidramotiv).

Merkwürdig ist die Legende von der edlen Çrimatî, die als Hetäre doch dem buddhistischen Klerus treu ergeben ist und die Mönche mildtätig unterstützt. Ein Mönch sieht sie in einfachem, durchschimmerndem Gewande und ist sofort bestriekt<sup>2</sup>. Vgl. das ἐχέσαρχον χιτώνιον der Phryne Athen. 590 f. In Wahrheit ist

<sup>1</sup> Dasselbe berichten Val. Max. IV, 3 ext. 3., der in demselben Kapitel noch eine Reihe von Versuchungsgeschichten mit gleicher Pointe, Verherrlichung der Askese, erzählt, und Acro zu Horaz Sat. II 3, 254, der aber Laïs zur Heldin der Geschichte macht. Auch die Szene zwischen Sokrates und Alkibiades, die dieser in Platons Symposion erzählt (216 Dff.), gehört in jenen Kreis. Was Acro l. c. über den trunkenen Polemon sagt, der zum Xenokrates kommt und bekehrt wird, erinnert auch daran.

<sup>2</sup> Kern I 214.



Crīmatī eine Göttin und zwar eine labende Muttergöttin, Magna mater, äusserlich an die ephesische Artemis gemahnend, später aber wurde aus der Göttin die Hetäre (Kern I 327; cf. Nilsson, Griech. Feste 375). Eine Göttin ist auch die fromme Hetäre Amrapalī (Kern I 268)<sup>1</sup>. Auch Phryne ist fromm, sie weiht dem Eros in ihrer Heimat Thespiāi ein Standbild (Ath. 591 B), sie ist wohlthätig, denn sie verspricht, auf eigene Kosten Thebens Mauern herzustellen, freilich verlangt sie eine Inschrift dafür (Ath. 591 D).

Mit alledem soll die Vermutung begründet werden, dass die Phrynegeschichten orientalische Züge enthalten; sie ahmt Aphrodite nach<sup>2</sup>, sie ähnelt indischen Versucherinnen und mildtätigen Hetären, die in der Legendenentwicklung aus Göttinnen zu meretrices herabgesunken sind: sie selbst stammt von einer Göttin ab (wenigstens in einigen Zügen), von welcher, darüber später; das entscheidendste Motiv muss dann auch hervorgehoben werden.

In einem awarischen Märchen besiegt die Königstochter alle Freier durch Entblössung und auch in 1001 Nacht findet sich ein Märchen, in dem die Jungfrau durch Entschleierung den

<sup>1</sup> Verächtlich spielt sie mit dem Golde, wie ihre nicht minder reiche hellenische Kollegin (Ath. 591 D).

<sup>2</sup> In Thespiāi, ihrer Heimat, bestand ein Eroskultus. Pausanias sagt: θεῶν δὲ οἱ Θεσπιεῖς τιμῶσιν Ἐρωτα μάλιστα ἐξ ἀρχῆς καὶ σφισιν ἄγαλμα παλαιότατον ἐστὶν ἀργὸς λίθος. ὅστις δὲ ὁ καταστησάμενος Ἐρωτα θεῶν σέβασθαι μάλιστα οὐκ οἶδα (IX 27, 1), auch das spricht für unsere Annahme. Was unter dem ἀργὸς λίθος zu verstehen sei, darüber s. u. Vgl. auch Ath. 561 E Θεσπιεῖς τε τὰ Ἐρωτίδια τιμῶσιν καθάπερ Ἀθήναια οἱ Ἀθηναῖοι κτλ.



Freier überwindet. S. Köhler Kl. Shr. I 561. Auch an Turandot ist zu denken, die Kalaf verwirrt, indem sie sich vor ihm entschleierte. cf. auch Wünsche, Lehrhallen II, 196.

Joh. Dav. Michaelis beanstandet in seinem „Mosaischen Recht“ (1774, § 300) an dem Prozessverfahren gegen Šušanna unter anderem, z. B. der Zeugenschaft der Ankläger selbst, vor allen Dingen das gänzliche Zurücktreten des Ehegatten, den der Fall doch in erster Linie anging. Die Argumentation des alten Theologen ist so schlagend, dass alle neuere Apologetik dagegen nichts verfängt<sup>1</sup>. Als Šušanna des Ehebruchs schuldig erscheint, verhält der Gatte sich völlig untätig und überlässt es den beiden alten Richtern, sie anzuklagen. Sie selbst hält es nicht für nötig, ihrem Gemahl von dem Vorgefallenen irgendwie Mitteilung zu machen; auch nach der ungerechten Urteilsfällung beteuert sie zwar ihre Unschuld, denkt aber gar nicht daran, ihren Gatten zu Hilfe zu rufen, obgleich dieser zu den Angesehensten im Volk gehörte, *ἐνδοξότερον πάντων* nennen ihn die LXX (4). Jojakim greift niemals handelnd in die Erzählung ein, seine Existenz ist völlig überflüssig. Es hat fast den Anschein, als sei er überhaupt erst in die Erzählung hineinkomponiert worden, um das Delikt des Ehebruchs zu ermöglichen; so wird ihm am Anfang und am Schluss eine dürftige Statistenrolle zuerkannt, im übrigen erscheint Šušanna als völlig allein stehend — wie Phryne.

Nun sei noch einmal zusammengestellt, was

---

<sup>1</sup> Vgl. Wiederholt, Theol. Quartalsschrift 1869, S. 385.

beiden Frauen gemeinsam ist. Beide sind von hervorragend schönem Körperbau (*ἦν δὲ ὄντως μᾶλλον ἢ Φρύνη καλὴ ἐν τοῖς μὴ βλεπομένοις* Athen 590 F. — *ἦν δὲ ἡ γυνὴ τρυφερά σφόδρα* Šuš. 31 Sept), sehr reich (*ἐπλούτει δὲ σφόδρα* Ath. 591 D. — Šuš. als Gattin des *Ἰωακεῖμ πλούσιος σφόδρα* 4) und fromm (Ath. 591 B. — *φοβουμένη τὸν κύριον* 2); die Hetäre verbirgt ihre Reize (*οὐδὲ ῥαδίως ἦν αὐτὴν ἰδεῖν γυμνὴν* Ath. 590 F) wie Šušanna; jene meidet öffentliche Bäder (*τοῖς δημοσίοις οὐκ ἐχρῆτο βαλανείοις* Ath. l. c.), diese lässt ihren Park streng verschliessen (17 Theod.). Beide werden von verschmähten Liebhabern verklagt, geraten in Gefahr, verurteilt zu werden (*ἐπίδοξοι ἦσαν οἱ δικάσται καταψηφιούμενοι* Ath. 590 E — 41), der Verteidiger führt die Freisprechung durch ein ungewöhnliches Mittel herbei. Beide werden vor Gericht enthüllt und erregen Begierde (ll. cc.), beide verteidigen sich auch selbst (Ph. nach Poseidippos bei Ath. 591 E — Šuš. 42ff. Sept.). Ferner baden beide einmal unter freiem Himmel und werden dabei gesehen (Ath. 590 F), beide erscheinen gattenlos, jene als Hetäre, diese unerklärlicher Weise, obgleich sie vermählt ist (s. o.), falls nicht eine Erklärung zutrifft: Phryne stellte sich als Hypostase der Aphrodite selbst dar (s. o. Sp. 338); ist die ihr in so vielen Zügen ähnliche Šušanna auch darin analog? Ist auch die Gestalt der Šušanna schliesslich auf eine — etwa jungfräuliche Göttin zurückzuführen? Etliche der oben aufgereihten Entsprechungen deuten fast darauf hin. Aber die moralische Differenz zwischen beiden! — Dass in antiker Mythologie, besonders in Indien

aus der Göttin die Hetäre wird, (die dann sehr freigebig gegen die Kirche ist, Kern I 269 f.) sahen wir oben (Sp. 339), z. T. auch umgekehrt, vgl. die edle Tochter Raguels und ihr unähnliches Urbild.

Der kluge Richterspruch des jugendlichen Daniel steht nicht etwa vereinzelt da, er gehört in einen grösseren Zusammenhang von Geschichten, in denen immer ein schwieriger Gerichtsfall durch das Verdikt eines Jünglings oder Knaben scharfsinnig erledigt wird<sup>1</sup>. Ausserdem gibt es eine Analogie zu der Entscheidung, die Daniel in diesem konkreten Falle herbeiführt. Duschak verweist in seinem Mo-saisch-Talmudischen Strafrecht (Wien 1869) S. 94 auf Sanhedrin 41, 1 und N. Brüll<sup>2</sup> führt das weiter aus. Schon Plessner hatte auf einige verwandte Zitate im Talmud und Midrasch hingewiesen (Brüll S. 4). Also nach einem Bericht der Mischna soll ein sonst unbekannter Gesetzeslehrer Ben Sakkai dieselbe Art des Verhörs angewandt haben, wie Daniel im Šušannabuch. Brüll fügt hinzu (S. 46), dass diese Art des Verhörs ganz neu war, es handelt sich also um ein Stadium der allgemeinen Staats- und Rechtsgeschichte, in dem von einer willkürlicheren, auf gewissen Parteiinteressen basierenden Justizübung zu einer den elementaren Rechtsgrundsätzen mehr entsprechenden Methode übergegangen wird, wo das Urteil geradeswegs aus dem Tatbestand ohne Rücksichtnahme

<sup>1</sup> Vgl. auch Reich, Der König mit der Dornenkrone (Neue Jahrb. VII), S. 11 des Sonderdrucks, wo dasselbe ferner für den Mimus nachgewiesen wird.

<sup>2</sup> Das apokryph. Susannabuch 1877, S. 46 ff.



nach irgendeiner Seite hin gesucht und gefunden wird. Auf jeden Fall muss man annehmen, dass das Danielurteil keineswegs mit der Šušannageschichte in unlöslichem Zusammenhang steht; viel näher liegt die Vermutung, es habe irgend ein Bearbeiter zur Erhöhung des novellistischen Reizes der Erzählung diesen Abschluss, der ihm anderweitig zur Hand war, hier angeschlossen. Lösen wir ihn ab, so leidet die Oekonomie der Geschichte nicht im geringsten, man braucht nur zu denken, die Entscheidung sei, wie es sonst üblich war, auf dem Wege des Ordals herbeigeführt worden, wie das in Numeri angeordnet wird. In den spätjüdischen Darstellungen der Šušannageschichte, die Brüll (S. 19 f.) erschliesst, findet sich dieser Abschluss nicht. „Dieser Zug ist der Volks- sage fremd und kann daher nicht dem ursprünglichen Inhalt der Šušanna-Erzählung angehören“ (S. 23), dass aber jene späteren Berichte aus dem Apokryphen geschöpft haben, ist ausgeschlossen, weil die Art der Untersuchung in Daniels Fall, wie man schon bemerkt hat, ganz unangebracht erscheint, da die beiden Zeugen in der Situation, in der sie das Delikt beobachtet haben wollten, auf alles andere eher, als auf den Baumschlag des Tatortes achten konnten, so dass eine Unklarheit in diesem Punkt allein für Daniel noch bei weitem nicht ausschlaggebend sein konnte, im Mischnabericht dagegen gerade die Frage nach allen äusseren Umständen wie dem Baumbestand der Oertlichkeit höchst zweckmässig erscheint, da ein Mordprozess vorlag und so jede Kleinigkeit für die Ermittlung des Täters von Wert sein

konnte. Umgekehrt haben wir hier den Nachklang einer älteren Erzählung, und aus dieser mag der Šušannadichter geschöpft haben.

Was bleibt also als Urbestandteil übrig? Šušanna, von verschmähten Liebhabern fälschlich verklagt, wird vor Gericht geführt, dort entschleiert und endlich freigesprochen. Die Analogie zu Phryne ist deutlich, trotz der himmelweiten Charakterschiedenheit der beiden Frauen. Damit aber kommen wir nicht viel weiter, eine solche Entsprechung kann man bei einigem guten Willen, an dem es in solchen Fällen nie zu fehlen pflegt, für eine rein zufällige halten. Sollte es sich herausstellen, dass der Zusammenhang tiefer liegt, dass Verbindungslinien zu erweisen sind, so gewinnt die Sachlage sofort ein anderes Aussehen.

Eine gewisse Aehnlichkeit mit unserem Stoffkreis weisen diejenigen Mythen auf, in denen eine Göttin, beim Bade von profanen Augen gesehen, die Kränkung ihrer Ehre durch harte Bestrafung ahndet. Teiresias findet zufällig Athene in dieser Situation und büsst den ungewollten Frevel mit ewiger Blindheit<sup>1</sup>. Bei Kallimachos h. 6, 99 ff. sagt die Göttin zur Erklärung ihrer Strenge:

Οὐ γὰρ Ἀθηναίᾳ γλυκερὸν πέλει, ὄμματα παίδων  
ἀρπάζειν· Κρόνιοι δ' ὧδε λέγοντι νόμοι·  
Ὅς κέ τις ἀθανάτων, ὅκα μὴ θεὸς αὐτὸς ἔλῃται,  
Ἀθρήσῃ, μισθῶ τοῦτον ἰδεῖν μεγάλην.

Unabsichtlich hatte Teiresias gegen das Gesetz verstossen, doch nicht minder hart ist die

<sup>1</sup> Talionsrecht; er wird an dem Teil bestraft, mit dem er frevelte. So uralt, cf. Kohler-Peiser, Hammurabis Gesetz I 126.

ihn treffende Busse<sup>1</sup>. Keine moralische Vergehungen fällt ihm zur Last, aber die Uebertretung der *kultischen* Satzung erheischt un-nach-sichtlich strenge Ahndung, und so muss er schuldlos büssen. Nicht minder unverdient ist die Bestrafung des Aktaion, den ein unglücklicher Zufall an die Stätte führt, wo Artemis mit ihren Nymphen badet. Von seinen eigenen Hunden zerrissen büsst er die unbeabsichtigte Uebertretung<sup>2</sup>.

Gewiss wird in ältester Zeit das Kultvergehen mit unbarmherziger Härte gesühnt, die herrschenden Verwalter des ganzen Kultwesens sahen ihre eigensten Interessen mit jenem verbunden bzw. gefährdet, daher die rücksichtslose Energie. Dass hier nämlich irgendwie kultische Vorstellungen zugrunde liegen müssen, ist einleuchtend. Eine so fast unnatürliche Aeusserung des jungfräulichen Ehrgefühls, die selbst die unbeabsichtigte Uebertretung mit grausamstem Tode strafft, steht zu dem Sittenkodex des hellenischen Olympos in seltsamem Kontrast, entspricht jedenfalls nicht der Lebensauffassung der vornehmen Rittergesellschaft, wie sie uns in den homerischen Gedichten mit hinlänglicher Klarheit entgegentritt.

Šušanna badete, weil es heiss war (*ὅτι καὶ μαῖν* *ῆν*), ebenso die Göttinnen. Nach einer anderen Ansicht erfüllt Šušanna eine religiöse Pflicht, so dass das Bad als kultische Zeremonie aufzufassen wäre (Brüll l. c. 21, 55).

<sup>1</sup> Pherekydes bei Apollodor III 6, 7. Kallim. l. c. Prop. IV 9, 7. Ovid. met. III 318 ff.

<sup>2</sup> Ov. Met. III 131 Paus. I 44, 8. Apollod. III 4, 4, Nonn. V 287 u. a. Vgl. auch Erymanthos, der Aphrodite sieht. Gruppe 198, 10; cf. Mommsen, Heortologie 431 ff.



Tacitus berichtet in der Germania (40): in commune Nerthum, id est *terram matrem*, colunt eamque intervenire rebus hominum, invehì populis arbitrantur. est in insula Oceani *castum nemus* dicatumque in eo vehiculum *veste contextum*, *attingere uni sacerdoti concessum*; is *adesse* penetrati *deam* intellegit, vectamque bubus feminis multa cum veneratione prosequitur. laeti tunc dies, festa loca, quaecunque adventu hospitioque dignatur<sup>1</sup>. non bellaineunt, non armas umunt; clausum omne ferrum; pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata, donec idem sacerdos, satiata conversatione mortalium *deam* templo reddat. mox vehiculum et vestis et, si credere velis, *numen ipsum secreto lacu abluitur*. *servi ministrant, quos statim idem lacus haurit*, arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud, quod tantum perituri vident, eine Stelle, die uns dem Ziel ungemein näher bringt, denn sie macht es fast zur Gewissheit, dass die Sagen vom Bad der Athene und der Artemis und die darauf folgenden Strafen des Teiresias und des Aktaion mit einem Kult, einem Lustrationsritus zusammenhängen, der so geheimnisvoll war, dass selbst die anwesenden Ministranten ihn nicht überleben durften. Das *castum nemus* entspricht ganz den stillen Hainen, in denen die griechischen Göttinnen bei Ovid u. a. die Flut besteigen, ebenso dem Gartenhain der Šušanna. Zutritt hat nur der Priester, wie die Göttinnen stets von ihren Nymphen umgeben sind. Die Attribute der Gottheit und diese selbst werden von der Flut bespült<sup>2</sup>. Tacitus be-

<sup>1</sup> Also Götterprozession.

<sup>2</sup> Zu dem Wagen vgl. Kallim. l. c. 65.

lächelt den Spuk; die Vorzeit hatte daran geglaubt, und Grauen erfüllte jeden, der von den gemordeten Sklaven hörte, die das Werk mit angesehen hatten. Niemand wusste, was da im Geheimen vorging, um so grösser die Furcht und — die Neugier! Den Sklaven entsprachen Aktaion und Teiresias. In Wahrheit helfen sie, die Göttin baden; Aktaion stirbt, um das Geheimnis zu wahren, das ist die ältere Version<sup>1</sup>. Sinnlos erscheint die Blendung des Teiresias, das ist offenbar die jüngere Fassung, in der die Grundbedeutung schon vergessen war und Teiresias wirklich als schuldig aufgefasst wurde, wie die Talionsstrafe der Blendung zeigt. Die vielen Handreichungen der Nymphen der Artemis, die Ovid beschreibt, beruhen auf den Kult-handlungen der beteiligten Ministranten (Met. III 165 ff.). Der wirkliche Sachverhalt schimmert in der umständlichen Schilderung noch deutlich hindurch. Die beiden Alten, die Šušanna belauschen, sind ursprünglich die Sklaven, die Šušanna geleitenden zwei Dienerinnen sind Priester oder Priesterinnen. Šušanna ist die Göttin, die in der Flut gereinigt wird, die beiden Alten sind ursprünglich ganz unschuldige Sklaven, (gleich den indischen Asketen, die durch ähnliche Erscheinungen versucht werden und auch erliegen) die helfen und dann sterben mussten. Erst als man die Sage noch kannte, den ursprünglichen Sinn aber nicht mehr verstand,

---

<sup>1</sup> Mit Aktaion ist Eabani insofern vergleichbar, als auch er als Hirt und Jäger umherschweift, sich der šam-ḥāti nähert und dann von seinem eigenen Vieh verlassen wird, „die Gazellen jagten dahin, es wich das Vieh des Feldes von seinem Leibe“ Gilgamesch Taf. 1, Jensen.

dichtete man die Verschuldung der Alten hinzu, aus der pflichtmässigen Handreichung wurden begehrlische Zudringlichkeiten, damit die Strafe nicht sinnlos erschiene. Dazu trat dann das ganz unpassende Phaidramotiv; die ertappten Bösewichter wälzen die Schuld auf Šušanna. Dieser wird Ehebruch angedichtet, dazu war aber ein Ehemann nötig, so kam die Schatten-gestalt des Jojakim zustande. Die Enthüllung vor Gericht ist Dittographie zum Bade im Park: Die Alten weiden sich wieder an Šušannas Schönheit. Ursprünglich sterben die Alten wie die Sklaven bei Tacitus, dann muss es ein Stadium der Sagenentwicklung gegeben haben, in dem sie büssten, weil sie Šušanna überhaupt belauscht hatten. Šušannas Rufe wurden da noch nicht von dem Geschrei der Alten über-tönt, sondern lockten ihre Dienerinnen herbei, die beiden wurden sofort verurteilt. Das schimmert noch in dem Verhör der Alten durch Daniel hindurch. Ursprünglich wurde ihnen offenbar gleich der Prozess gemacht, und beide wurden nach kurzem Verhör gerichtet. Die kompliziertere Prozessform nach Ben Sakkai (s. o.) wurde dann, vielleicht aus irgendwelchen politischen oder Parteigründen (Brüll l. c.), daraufgesetzt. Šušanna selbst als Angeklagte wird ein junger Bestandteil sein, da er mit dem Sinn des Ganzen ursprünglich nicht das geringste zu tun hat. Sie, ursprünglich die herbe Jungfrau und streng sühnende Göttin, wird — dank der Einfügung des Phaidramotivs — zur Angeklagten, völlig widersinnig! Daniel wurde ganz gewaltsam hineingebracht, mit ihm hat das Ganze auch wirklich gar nichts zu tun. Aber die Geschichte



spielt im Exil, und er war nun einmal der Exilsprophet. — In der Phryneerzählung brachte es das Hetärenniveau mit sich, dass das Keuschheitsmotiv völlig wegfiel. Der dienende Sklave ist wohl ursprünglich Euthias (auch hier das Phaidramotiv), Phryne selbst die Göttin, die an einem Fest in das Meer steigt. Bei Poseidippos führt sie ihre Sache selbst (s. o. S. 2), das ist, wie sich jetzt ergibt, die ältere Version; die Göttin bedarf keines Anwalts; Hypereides trat erst später ein. Die Enthüllung vor Gericht ist wieder eine Dittographie zu dem Bad im Meere, wie bei Šušanna; Hypereides tritt in die Stelle des ministrierenden Sklaven und des Aktaion und musste eigentlich bestraft werden, indes jener alte Zusammenhang war damals längst vergessen. Aber in dem Gesetz, das man nach Athenaios auf Grund der Verhandlung einbrachte, *μηδένα οἰκτιρῆσαι τῶν λεγόντων ὑπέρ τινος μηδὲ βλέπόμενον τὸν κατηγορούμενον ἢ τὴν κατηγορουμένην κρίνεσθαι* (Athen. 590 E) schimmert ein Hinweis auf die alte kultische Geheimtuerei noch deutlich hindurch.

Nun gibt es eine griechische Novelle, in der dasselbe Thema behandelt wird, die vom Weibe des Kandaules und von Gyges. Dieser wird bei Herodot I 8 überredet, die Königin zu belauschen, widerstrebend gehorcht er; sorgfältig wird er verborgen, trotzdem erblickt die Königin ihn (wie bei Šušanna stiften zwei Männer das Komplott an, eine Frau zu belauschen). Sie beschliesst, furchtbare Rache zu nehmen. Gyges, den sie nachher zu sich bescheidet, stellt sie vor die Wahl, entweder Kandaules zu töten und sie zu heiraten oder selbst zu sterben. Er

wählt das Erstere und wird Stammvater eines lydischen Königsgeschlechts.

Dieselben Elemente: die Herrin, (ein Name wird bei Herodot nicht genannt) wird in ihrem Gemach belauscht und bewirkt zur Herstellung ihrer Ehre die Tötung ihres Beleidigers. Die Enthüllung findet hier wie dort statt. Das Beispiel führt uns abermals in den Orient und wird uns vielleicht ganz zum Ziel führen.

Es gibt nämlich noch andere Versionen der Gygeserzählung. Nach Xanthos von Lydien<sup>1</sup> heiratet Gyges die Frau, die Sadyattes, der König, sich zur Braut erkoren hatte, nachdem er jenen ermordet hat. Bei Platon<sup>2</sup> gelangt der Hirt Gyges nach mannigfachen Abenteuern an den Hof des Königs, gewinnt die Liebe der Königin und beseitigt mit ihrer Hilfe den Herrscher, dessen Thron er einnimmt. Ueberall tötet die Königin ihren Gemahl und befestigt ihre Macht in einer neuen Dynastie, das Šušanna-motiv findet sich bei Herodot, die ehebrecherische Liebe auch bei Platon und Xanthos.

Ziehen wir dazu nun den Bericht heran, den Aelian<sup>3</sup> und auch andere von Semiramis geben, so finden wir da Folgendes:

Sie war sehr schön, aber ἀφελέστερον ἐχοῖτο τῷ κάλλει. Durch List erlangt sie die Herrschaft zunächst auf einige Tage, infolge eines Versprechens des Königs, dann, nach der Ermordung des letzteren, für immer und wird Königin des assyrischen Reiches. Dieselben Elemente, die schöne, leidenschaftliche Frau,

<sup>1</sup> Nikol. Damask. in Fr. H. Gr. III 343.

<sup>2</sup> Politeia II 359 D.

<sup>3</sup> VII 1, Plin. n. h. 35, 10 u. a.

die ihren Gemahl tötet und zur Macht gelangt. Man sieht, wie die Gygesmythen daraus erwachsen. Ein Liebhaber wird ihr zur Seite gestellt, der den Gatten tötet<sup>1</sup>, mit ihm begründet sie ein neues Reich. So geht der assyrische Mythos nach Lydien über. Es liegt nicht fern, auch das Šušannamotiv, das Herodot zur Gygesgeschichte hinzufügt, nun für Semiramis in Anspruch zu nehmen.

Vor allem aber — wer ist Semiramis? Eine Tradition meldet, sie habe als Prinzessin alle ihre Freier töten lassen<sup>2</sup>. Sofort gedenkt man der verschiedenen Sagengestalten, von denen Entsprechendes erzählt wurde<sup>3</sup>, und besonders der ältesten und hervorragenden dieser Gestalten, der babylonischen Göttin Ištar! Auch sie tötet alle ihre Freier, wie das Gilgameschepos lehrt, oder verwandelt sie in Tiere<sup>4</sup>. Den Hirten, der sie liebte (vgl. Gyges bei Platon), verwandelte sie in einen wilden Hund.

Es verjagen ihn seine eignen Hirtenknaben und seine Hunde beißen sein Fell<sup>5</sup>.

Sie erscheint durchaus als Buhlerin, die an dem, der ihren Stolz beleidigt, furchtbare Rache nimmt. Die Identität der Semiramis und Ištar ist übrigen schon anderweitig festgestellt worden;

---

<sup>1</sup> Cf. Klytaimestra.

<sup>2</sup> Diodor II 13. Synkell. p. 64. Ueber die historische Semiramis, vgl. die Ausführungen von Lehmann-Haupt, der die neue Keilschrift in der Klio X, 2 und, auf Grund seines in der Deutschen Orient.-Ges. gehaltenen Vortrags, in der Deutschen Rundschau, Aprilheft 1910, sowie Leipz. Ill. Ztg. v. 21. IV. 1910 eingehend behandelt.

<sup>3</sup> Vgl. o. Sp. 342 ff.

<sup>4</sup> Taf. VI.

<sup>5</sup> Taf. VI 62 f. Jensen.



wir erkennen nun auch in den Gygesgeschichten einen Ištarkern.

Vergleicht man alle beigebrachten Ueberlieferungen, so findet man in ihnen das Motiv der Entschleierung, und das leitet wiederum und noch deutlicher auf Ištar hin<sup>1</sup>. Wenn diese in dem Epos, das ihre Höllenfahrt schildert, hinabsteigt in Eriškigals Reich, entkleidet sie der Pförtner, so dass sie ganz entblösst vor die Herrin der Unterwelt tritt; bei der Heimkehr wird sie wieder mit ihren Gewändern und allem Schmuck angetan. Was die Zeremonie bedeutet, mag zunächst auf sich beruhen, jedenfalls findet eine völlige Entschleierung statt.

Den Ausschlag aber gibt die Statue der verschleierten Ištar, die vor einigen Jahren in Tel-Halaf am Chabûr gefunden wurde<sup>2</sup>. Man sieht da den Kopf der Göttin, der bis zum Halse mit einem Schleier bedeckt ist. Dieser zeigt zierliche Stickereien auf der Stirn und am Halse der Göttin, wo er nach unten über den Säulenschaft herabfällt, in den das Ganze ausläuft. An den Seiten des Halses sind parallele, doch nicht ganz archaisch-starre Falten angebracht. Das Gesicht der Göttin ist ganz durchscheinend, man erkennt die Züge vollständig, der Kopf ist nach oben gerichtet, die Augen sind geschlossen<sup>3</sup>. Es ist also erwiesen, dass ein Kultus der verschleierten Ištar, der gewaltigen Göttin

<sup>1</sup> Winckler, Mitt. d. Vorderas. Ges. 1901, 304 (154) ff.

<sup>2</sup> Vgl. M. v. Oppenheim, Sitzungsber. d. Geogr. Ges. Berlin 1901, 70 ff. Winckler l. c. S. 158, A. Jeremias, ATAO S. 37.

<sup>3</sup> Vgl. die schleierartig anliegenden Gewänder auf griechischen Bildwerken, bei denen die Körperformen deutlich zu erkennen sind.

Babylons, die mit dem Sonnen- und Mondgott die oberste Göttertrias bildete und dem Venusstern entsprach, im Zweistromland bestanden hat (III R 53, 34<sup>bf</sup>. Jeremias ATAO S. 37). „Alle weiblichen Erscheinungen des babylonischen Pantheons sind in ihr verkörpert. Als solche ist sie die Muttergöttin“ sagt Jeremias (S. 36), auch Sabitu, die verschleierte Meerjungfrau ist nach ihm mit Ištar verwandt (S. 237, Gilgameschepos Taf. X 1 ff.). Natürlich gehört hierher auch das verschleierte Isisbild in Sais (Jeremias 237, 4). *Τὸ δ' ἐν Σάει τῆς Ἀθηνᾶς, ἣν καὶ Ἰσιν νομίζουσιν, εἶδος ἐπιγραφὴν εἶχε τοιαύτην Ἐγὼ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὃν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀνεκάλυψε* Plut. Is. et Osir. 9. Vgl. Roscher, Myth. Lex. II 1, 440, 60 über das caput velatum. Wir erkennen die echte Ištarnatur der Göttin, sie ist die grosse Allmutter. (In einer Neboliturgie wird sie in einer Weise beschrieben, die deutlich an die ephesische Artemis erinnert, Jeremias l. c. 37.) Nach Ovid. ex pont. 1, 1, 51 ist die Strafe für Uebertretung des Geheimnisses und Lüftung des Schleiers: Blindheit, cf. Iuv. sat. 13, 92. Nun entsinnen wir uns der strengen Satzung, die Athene der Chariklo gegenüber ausspricht, der *Κρόνιοι νόμοι*, dass kein Sterblicher einen Unsterblichen schauen darf (Kall. h. VI 101 ff., s. o.). Athene aber wendet das auf Teiresias an, der sie erblickt und den sie nun mit Blindheit schlägt; Plutarch sagt ausserdem l. c., Athene sei Isis; damit wird es wahrscheinlich, dass die Teiresiasgeschichte orientalisches ist und mit Isis, da diese aber mit Ištar

verwandt ist<sup>1</sup>, auch mit dieser zusammenhängt, wie oben schon angedeutet wurde.

Andere Beispiele des Schleiermotivs aus arabischer Mythologie führt Winckler an (MVAG 1901, 154 ff.). Ištar erscheint nach ihm als Baum (S. 156 f.), vgl. Tamar, die Palme, der Granatapfel bei Tammuz-Ištar<sup>2</sup> u. a.<sup>3</sup>. Der mit Blättern versehene Baum ist die verschleierte Gottheit, der entblätterte Baum gehört der Unterwelt an, Marduk u. Nebo. Aus dem entblätterten Baum sind nach Winckler die Hermen entstanden, deren Vorgängerin jene Ištarsäule ist (l. c.). Damit möchte ich die mythologische Kosmogonie des Pherekydes von Syros vergleichen. Dieser lehrte, Zeus habe ein grosses Gewand angefertigt, in das er die Erde und den Okeanos einwob; dies Gewand habe er dann über einen von Flügeln getragenen Eichbaum gebreitet<sup>4</sup>. Nun wird man auch das *vehiculum veste contactum* der Nerthus (Tac. Germ. 40) verstehen. Der Schleier bedeckt nicht sowohl den Wagen, als die auf ihm fahrende Göttin; der Götterwagen war sichtbar, die Göttin wurde hinzuphantasiert. Die übrigen Züge, das Geheimnis, die Verschleierung, die Tötung der Augenzeugen stimmt so zu den vorher gesammelten Motiven, dass an der Verwandtschaft kein Zweifel sein kann und die interessante Tatsache sich ergibt, dass die germanische Nerthus mit der babylonischen Ištar urverwandt ist<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Jeremias ATAÖ<sup>2</sup> 34, 1 u. a. — <sup>2</sup> Vgl. Persephone.

<sup>3</sup> Auch Susanna *שש* die Lilie?

<sup>4</sup> *ὑπόπτερος δρύς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικίλμενον φᾶρος* Clem. Alex. 642 A. Vgl. dazu Wochenschr. f. klass. Phil. 1903. 47, wo ich noch mehr dazu beigebracht habe.

<sup>5</sup> Mit der Ištarsäule ist vielleicht der *ἀργὸς λίθος*

Ein Ištarkern ist auch in den buddhistischen Geschichten von Sundarî enthalten, derentwegen eine ganze Schar von Männern verurteilt und halb in die Erde eingegraben und dann verbrannt wird, wie Aehnliches von Semiramis berichtet wurde.

Die Bedeutung des Schleiermotivs kann man mit Winckler (Forsch. III 415, cf. Reinach, Cultes I 299) in der Befreiung vom Winter und vom Tode (l. c. 155), oder mit Diels (Sibyll. Blätter 122), Samter (Familienfeste d. Gr. u. R. 37) und Dieterich (Mithrasliturgie 167) auf Lustrationsriten (Substitutionsopfer) zurückführen; mir scheint die geflissentliche Strenge, mit der das Kultgeheimnis gewahrt wurde, nicht sowohl auf rein religiös-kultischen als auf politisch-hierarchischen Motiven zu beruhen. Je tiefer der Schleier des Mysteriums war, der die Gottheit und zugleich ihren Diener umhüllte, um so grösser war die Verehrung für die Priesterschaft, das wusste man sehr wohl und verstand es ausgezeichnet, daraus seinen Nutzen zu ziehen. Das erklärt die ungeheure Verbreitung des Motivs in der Mythologie und Literatur aller Völker. Dass alle Verhüllungsriten darauf zurückgehen, soll natürlich nicht behauptet werden, wenn z. B. die Verhüllung der Braut und andere Familiengebräuche<sup>1</sup> als Lustrationen aufgefasst werden, so hat das vielleicht seine Richtigkeit. Die Verhüllung in dem Mythenkreis, von dem oben die Rede war, ist aber eine ganz andere.

---

zu vergleichen, den Pausanias als Erosstatue in Thespiæi vorfand (IX 27, 1). Vgl. zu dem Ištarsbild übrigens auch das *ἐχέσθαι χιτῶνιον* der Phryne (Athen. 590).

<sup>1</sup> Samter l. c.



Die Hülle wird nicht gleichsam als Maske übergeworfen, wie beim Substitutionsopfer, sondern eine Verhüllung, eine Geheimhaltung vor profanen Augen tritt ein. Wer den Schleier lüftet, erblindet oder stirbt. Die Grundbedeutung des Motivs ist nicht klar, die Analogie mit Pherekydes, der den Weltschleier über den Baum legen lässt, spricht für Wincklers Erklärung, der Schleier entspreche dem Leben, dem Frühling, die Entschleierung dem Tode und Winter. Auch der Neumond kommt in Betracht (Siecke). Wie gesagt aber hätte dies Motiv wohl keinen so nachhaltigen Eindruck in der Mythologie der Völker hervorgerufen, wenn nicht das Priesterinteresse die Betonung des Mysteriums, des Unnahbar-geheimnisvollen absichtlich betrieben hätte. Wo auch das in Vergessenheit geriet, da suchte man aus den Vorgängen selbst neue Motive heraus, wie bei Šušanna und dem Weib des Gyges die Reinheit der Frauenehre; alles andere ist da zurückgetreten und nur bei genauerem Hinsehen erkennt man die eigentliche Bedeutung wieder. Für den hellenistischen Hetärenroman lag die Verbindung mit Ištar nicht fern. Die jungfräuliche, jagdliebende Göttin<sup>1</sup> ist von Hetären umgeben, was auf die Einrichtung der Tempeljungfrauen und Tempeldirnen zurückgeht, wie das in Hammurabis Gesetzgebung und auch sonst hervortritt. Phryne erscheint als *ὑποφῆτις καὶ ζάκορος Ἀφροδίτης* dieser gegenüber in einem ähnlichen Verhältnis wie die Hierodulen zu Ištar. Die Hetären, die sich im Buddhismus oft als sehr fromme Jüngerinnen

---

<sup>1</sup> Jeremias l. c. 38.

erweisen (s. o.), geben wohl auch eine Handhabe, auf welchem Wege diese Motive nach Griechenland drangen; es war die Zeit des Hellenismus, der ja die Signatur des durch die Alexanderzüge erzeugten oder beförderten Synkretismus auf den verschiedensten Gebieten mit aller Deutlichkeit aufgeprägt ist.

Bemerkt sei noch, dass man neuerdings auch vielfach an den Mond denkt, dessen Verdunkelung als eine Verschleierung aufgefasst wird. Es spricht manches für diese Auffassung z. B. der, wie bemerkt, oft wiederkehrende Zug, dass die in Bedrängnis geratene Jungfrau durch Entschleierung ihre Gegner besiegt (Turandot). Der verfinsterte Mond streift die dunkle Hülle ab und strahlt in sieghaftem Glanz, alle seine Widersacher beschämend. — Dann sei noch der Geschichte von Penelopes Abschied vom Vater gedacht. Ikarios will sie nicht mit Odysseus ziehen lassen und sie schwankt zuerst, dann verhüllt sie ihr Haupt, woraus der Vater schliesst, dass sie dem Gatten folgen wolle. Ikarios aber stiftet an der Stelle, wo sie ihr Haupt verhüllt, eine Statue der Aidos<sup>1</sup> (vgl. Henneke, Apokr. N. T. 230; 392, 12).

---

<sup>1</sup> Paus. III 20, 10. Vgl. darüber Winckler, MVAG 1910, S. 154, 157. Auch an Leukotheas Schleier wäre zu denken. S. Oldenberg, Rel. d. Veda 409 f. Dieterich erinnert noch an die rituelle Verhüllung der Mysten, Mithraslit.<sup>2</sup> 167 f.; cf. Aristoph. Pax. 875 ff. Vgl. auch Jeremias, Babylonisches im N. T. 120. Zu den lunaren Deutungen sind natürlich E. Sieckes Schriften zu vergleichen, in denen das Motiv der Verschleierung eine plausible Deutung auf den Schwarzmond findet (s. Mythol. Bibliothek I, 1 ff. u. a.).

## II.

### Die homerische Ilias und das vorder-asiatische Weltbild.

An einen Kultfrevel wird der ganze Inhalt der Ilias angeknüpft, *οὐνεκα τὸν Χρῆσιν ἡτίμησ' ἀρηιῆρα Ἀτρεΐδης*. Das war doch schliesslich die letzte Ursache all der Kämpfe, deswegen alle Verluste der Achaier im zehnten Kriegsjahr. Chryses geht zu den Achaiern, *ἐλίσσετο πάντα Ἀχαιοὺς*, besonders die Atreiden, um seine Tochter. Weder er selbst noch Chryseis stehen in irgendeiner Beziehung zur Haupthandlung oder greifen sonst jemals in diese ein; sie verschwinden, wie sie aufgetaucht sind und werden später nicht mehr genannt. Wie oft wird der Groll Achilleus' beklagt, der alles Leid verursacht habe; des Chryses wird nie dabei gedacht, auf den *λοιμὸς* und *μῆνις* doch zurückzuführen sind. Um so wichtiger erscheint er im A. Alle Achaier treten für ihn ein, nur Agamemnon weist ihn ab. Der Priester ruft seinen Gott an, dieser übt schreckliche Rache. Für die Starrheit Agamemnons muss das ganze Achaierheer die göttlichen Pfeile kosten. Maultiere und Hunde sind die ersten Opfer! Dann beginnt das neuntägige Sterben unter den Menschen, obwohl 22f. die Unschuld aller übrigen Achaier betont worden war; doch über die olympische Handhabung der Justiz können wir hier nicht diskutieren. Bemerkt sei nur, dass

der Bittgang des Priesters an die Umzüge prüfender Gottheiten erinnert. Es schwebt das Schema vor, nach welchem der Gott bei den Menschen teilweise schlechte Aufnahme findet und zur Strafe allgemeines Verderben, sei es Flut oder Feuer oder andere Plagen, sendet. Die Allgemeinheit des Sterbens unter den Achaïern, sogar bei den Tieren, mahnt an Flutsagen, die hier gewiss durchschimmern. Chryses ist Apollon selbst, der prüfend umherzieht. Die Schilderung der Pest ist merkwürdig oberflächlich und kurz gehalten, als ob der Dichter selbst sie als zur Dichtung nicht ganz zugehörig empfunden hätte. Chryses erscheint so gestaltlos, weil er eben nur die Maske des Gottes ist. Der Priester Chryses wohnt in Chryse mit seiner Tochter, der Chryseerin Astynome. Das Ganze wirkt durchaus sakral und hieratisch; ein Hauch strengen Kultlebens geht von der Tempelstätte Chryse aus, deren Gottheit eifrigen Dienst verlangt. Mit der Pest ist das Unrecht gesühnt und die Geschichte wäre damit eigentlich zu Ende, soweit sie der Fluterzählung entspricht. Wird die Schuld gesühnt und der Götter Zorn beschwichtigt, so ist sie ebenfalls beendet und könnte durchaus für sich bestehen. Das ist nicht unwesentlich. Denn andererseits steht sie zu der folgenden Handlung des Epos doch nur in einem ganz losen Zusammenhang. Achill muss sich vom Heere auf eine Zeitlang trennen, alles muss während seines Fernseins darniederliegen, bis er als Erlöser heimkehrt. Ein beliebiger Streit mochte da als Ursache herhalten, Rangstreitigkeiten waren ja geläufig. Aber hier scheint nun ein altes Priestertum,



ein altes Kultwesen einen Teil seines Einflusses, den es im übrigen bei den Hellenen längst eingebüsst hatte, doch noch geltend zu machen. Der priesterlichen Kreisen wohl nicht fernstehende Sänger erfand ein Mittel, um als Hebel der ganzen epischen Handlung ein kultisches Ereignis hinzustellen, die Ilias gleichsam als Tempellegende erscheinen zu lassen. Alles hat sakrale Ursachen, alles hing schliesslich von dem beleidigten Priester und der Macht seines Gebetes ab. Nun erst war alles sanktioniert.

Die Abfahrt von Aulis darf nicht erfolgen, bevor Artemis gründlich ihre Macht bewiesen und gezeigt, dass schliesslich alles von ihr abhängt. Deshalb muss Agamemnon sie erst beleidigen, dem doch kaum etwas ferner liegen konnte, als vor der Abfahrt die Götter zu erzürnen. Die Heldensagen gleichen oft Kolossen auf tönernen Füßen; so gewaltig und mächtig ihr Hauptinhalt ist, so schwach ist oft die Motivierung des ganzen Unternehmens. Oft ist sie, wie hier, kultisch, oft ganz willkürlich und erweckt den Eindruck späterer Zufügung. Herodots Proömium gibt da gute Beiträge, alles geschah wegen einiger leichtfertiger Weiber. Die Vernachlässigung der Eris führt zu dem verhängnisvollen Schönheitswettbewerb auf dem Ida. Der Raub der Helena veranlasst den trojanischen Krieg. Ein Orakelspruch führt den Argonautenzug herbei. Von Delphoi geht die Anregung zum Dodekathlos des Herakles aus. Oidipus erliegt einem anderen delphischen Spruch und mit ihm das ganze Haus des Laios. Pittheus empfängt ein Orakel, das ihn bestimmt, Aigeus' und Aithras unrechtmässigen Ehebund

zu gestatten; die Folgen sind Theseus' Taten. — Minos belagert Athen, eine Pest bricht hier aus, Hyakinthos' Töchter sterben zur Sühne auf Priestergeheiss. Priester erklären dann den lebendigen Tribut an Minos für nötig, der Theseus' Fahrt zum Labyrinth notwendig macht. Die Motivierung ist überall gleich äusserlich und überflüssig, wenn man in dem grossen Abenteuer den Naturvorgang wiedererkennt, der eben keiner menschlichen Begründung bedarf. Sobald er aber vermenschlicht wird, ist eine Motivierung nötig. Diese wird dann nachträglich zugefügt und meistens so, dass man die Nägel und Nieten zählen kann. Das kluge Priestertum aber lässt eine so günstige Gelegenheit, sich als den Hebel alles Werdens und Seins darzustellen, kaum einmal vorübergehen. Man sollte die Motivierungen der grossen mythischen Unternehmungen in diesem Sinne einmal zusammenhängend prüfen.

Je flüchtiger die Pest geschildert ward, um so breiter wird der Streit der Fürsten dargestellt, in den Pallas selbst eingreift, bis endlich Achilleus mit furchtbarem Eidschwur sich von den Achaïern trennt und sein Myrmidonenlager aufsucht. Vorher aber prophezeit er noch: *ἤ ποὶ Ἀχιλλῆος ποθὴ ἔξεται νῆας Ἀχαιῶν σὺμπαντας· τότε δ' οὐ τι δυνήσεται ἀχνύμενός περ χραίσμεῖν, εἴ τι ἂν πολλοὶ ὕψ' Ἑκτορος ἀνδροφόνοιο θνήσκοντες πίπτωσι.* Den Eid bekräftigt er durch Niederwerfen des alten Zepters. Nestor begütigt den Hadernden ein wenig, dann zieht der Peleide zu seinem Lager. Inzwischen wird Chryses' Heimsendung bewerkstelligt. Mit Hekatomben und Sühnungen wird der Gott versöhnt.

Hunderte von Stieren und Ziegen sterben wegen des Priesters Chryses. Gleichzeitig wird Briseis aus Achilleus' Lager geführt. Ob das Scheiden der Chryseis und das Eintreten der Briseis für sie schliesslich irgendeinen Naturvorgang spiegelt, steht dahin, es deutet nichts direkt darauf hin, aber unmöglich wäre es nicht. Achilleus aber ist von nun an der immer Trauernde: *δακρύσας ἐτάρων ἄφαρ ἔξετο νόσφι λιασθεὶς θῖν' ἔφ' ἁλὸς πολὴς ὁρώων ἐπ' ἀπείρονα πόντον* wie Odysseus, der stets zur Heimat sich Seh nende. Auch er sehnt sich wohl zu den Achaïern zurück, von denen nun eine tiefe Kluft ihn trennt. Er ist nun stets der Beraubte, Klagende; er verschwindet, und Not und Elend bleibt den Seinen zurück. In Sehnsucht nach ihm verzehren sie sich, bis er endlich spät heimkehrt, um das alte Glück wiedererstehen zu lassen. Man ist versucht, hier den Astralmythos zu erkennen, und hoffentlich gelingt es, diesen Zusammenhang auch an manchen Einzelheiten zu erweisen. Mit seiner Mutter, der Meergöttin, tritt Achilleus in Verbindung und sinkt damit gleichsam selbst in die Tiefe, in den Tod hinab, der immer des Winters Gleichnis ist. Achilleus trägt ihr sein Leid vor und bittet sie, den Zeus anzuflehen, er möge doch nun den Troern beistehen, die Achaier aber bis ans Meer zurückdrängen, weil sie ihn missachtet hätten. Man kann das kaum anders denn als Verrat bezeichnen. Achilleus tritt auf die Seite der Feinde, nicht nur durch seine Passivität, sondern durch die Beeinflussung der Götter gegen die Seinen. Er wird gleichsam zum Ueberläufer. Nun haben wir eine Reihe von Sagen, in denen ein wirklicher oder ein

scheinbarer, verstellter Ueberläufer die Hauptrolle spielt, wie Sinon (S. Klio IV 237 ff.). Diese stellen sich als eine Art von Asketen dar, die mit Wundenmalen bedeckt zum Feinde übergehen, teils ernsthaft, teils in listiger Absicht. Ob diese Art von Ueberläufern nun schliesslich noch eine ältere Bedeutung, nämlich die astrale, habe, darüber wäre zu reden, doch würde sich eine geeignetere Gelegenheit dazu finden, einstweilen sei das Motiv angedeutet. Achilleus, möchte man sagen, nicht Hektor ist es, der Feuer in die Schiffe der Achaier wirft und sie vor sich hertreibt. Der Kriegsgott wird ja auch als wankelmütig gescholten, er bringt bald der einen, bald der anderen Partei Hilfe. So wechseln die Jahreszeiten, und auch andere Naturvorgänge zeigen dies Hin- und Herschwanken. Achilleus selbst ist mit dem Herzen bald dieser, bald jener Partei geneigt; doch gehen wir weiter. Thetis will alles ausführen, aber Achilleus soll ganz vom Kampfe rasten. Zeus aber ist auf zwölf Tage mit den Olympiern zum Okeanos entschwunden, zum Mahl der Aithiopeer. So lange muss Achilleus warten. Auch hier mag man Astrales vermuten. — Dann werden mit auffälliger Umständlichkeit die Heimsendung der Chryse und die Sühnzeremonien geschildert. Chryses bittet feierlich den Apollon, den Achaiern zu verzeihen, und auf seine Bitten lässt der Gott von seinem Zorn ab. Alles hängt wieder von der Gesinnung des Priesters ab, sein Wohl und Wehe bedingt das des ganzen Achaierheeres bis auf die Maultiere und Hunde! Gemeint ist natürlich nicht, dass ein Diaskeuast die Chrysesepisode hinzugefügt oder ein Inter-



polator sie eingeschwärzt habe. Die Verbindung geschah schon vor der dichterischen Formgebung oder wenigstens in einer frühesten Schicht der Komposition, wie man sich deren Entstehung auch denke. Denn irgendwelche Bedenken gegen die Echtheit der Einleitung kannten die griechischen Kritiker nicht. Aber aus priesterlichen Kreisen wird die Einleitung herkommen, wie z. B. auch die umständliche Schilderung der Sühnungen bei Chryses Heimsuchung zeigt. Das Ganze trägt den Charakter des Geflissentlichen, Tendenziösen; ängstlich fast wird der Zusammenhang mit der Kultstätte und ihrer Sphäre gehütet. Im indischen Epos findet sich dies priesterlich tendenziöse Element noch viel mehr. S. Winternitz, Ind. Lit. 266.

Den ersten Schlachttag und was zwischen *B* und *K* liegt, lassen wir als wahrscheinlich nicht zum ältesten Kern gehörig zunächst beiseite und gehen zu Agamemnons *Aristeia* über. Siegreich dringt der Atreide vor und naht schon dem skaiischen Tore, da ermutigt Zeus die Troer und der Antenoride Koon verwundet den Agamemnon. Dieser ruft heimkehrend den Freunden zu: *οὐκ ἐμὲ μητίετα Ζεὺς εἶασε Τρώεσσι πανημέριον πολεμίζειν* (*A* 278). Agamemnon war viel mehr hervorgetreten als je vorher. Er erschien als alleiniger und erster Held der Achaier, wie er sich in den vorigen Gesängen nie gezeigt hatte. Er ist eben der Nachfolger oder Partner des Achilleus, er oder jener beherrschen den Kampf. Weicht Agamemnon, so siegt Hektor, und das bedeutet, wie gesagt, eigentlich den Sieg des zürnenden Achilleus, der nicht nur selbst rastet, sondern im Geiste für Ilios kämpft.

Man glaubt etwas von alten Götterkämpfen zu empfinden, wenn der Atreide allein die Scharen vor sich herjagt. Plötzlich wird ihm ein Halt geboten, eine dämonische Macht tritt ihm entgegen, und um das Glück der Achaier ist es von dem Augenblick an geschehen. Besonders auffallend ist die Bedeutung, die Zeus dem Völkerhirten beimisst. Iris sagt in seinem Auftrage dem Hektor, solange er Agamemnon in der Schlacht walten sehe, solle er ihm ausweichen; wenn er ihn aber verwundet aus dem Gefecht weichen sehe, dann wolle er ihm Kraft verleihen, die Achaier bis an ihre Schiffe zurückzutreiben. Also Agamemnon ist hier dem Hektor ganz ebenbürtig, ja dieser soll jenem ausweichen, was sonst nirgends begegnet. Atreus' Sohn entweicht, und nun regt sich Hektors Kampfesmut aufs neue. Er ermuntert die Seinen mit feurigem Zuruf und sagt: οἴχετ' ἀνὴρ ὥριστος ἐμοὶ δὲ μέγ' εὖχος ἔδωκεν Ζεὺς Κρονίδης (A 288). Die Schlacht besteht nicht nur aus Zweikämpfen, sondern sie gleicht selbst einem grossen Zweikampf zwischen Atreus' und Priamos' Sohn; der eine harrt auf das Entweichen des anderen, um an dessen Stelle die Siegesbahn zu betreten. Der Kampf wogt erst gegen Ilios hin und flutet dann entgegengesetzt zu den Schiffen zurück. Dem Vordringen des Atreiden folgt das des Priamiden. Es liegt etwas Gleichmässiges darin, das an die Regelmässigkeit der Naturvorgänge, besonders der himmlischen, erinnert. Wie die grossen Himmelslichter hin und her wandern und sich gegenseitig ablösen, so Agamemnon und der für Achilleus gleichsam vikariierende Hektor. Seine Siegesbahn wird durch

eine rhetorische Frage (299), die des Agamemnon durch eine Anrufung der Musen (218) eingeleitet; das steht in Parallele zueinander, zwei entsprechende Gesänge werden nebeneinander gestellt und bilden ein symmetrisches Ganzes. Doch kann dieser Parallelismus auch zufällig sein, eigentlich mutet es aber etwas absichtlich und bewusst an. Die Schlacht wendet sich. Diomedes kehrt verwundet zurück (400). Ihm folgt nach heldenmütigem Kampf bald Odysseus (461). Aber auch der gewaltige Telamonier dringt nicht mehr vor, im Gegenteil, mit wütender Tapferkeit deckt er seinen entschiedenen Rückzug<sup>1</sup>. Das Folgende mag man mit Robert<sup>2</sup> für jüngere Zutat halten, im Sinne der Grundbedeutung liegt es aber doch, wenn Achilleus mit Freuden den Rückzug der Achaier sieht. Nun werden sie kommen, sagt er, und mich um Hilfe anflehen. Sein Triumph kulminiert im Tiefstand der achaiischen Erfolge. *οἱ μὲν γὰρ δὴ πάντες, ὅσοι πάρος ἦσαν ἄριστοι, ἐν νηυσὶν κέαται βεβλημένοι οὐτάμενοί τε χερσὶν ὑπο Τρώων, τῶν δὲ σθένος ὀρννται αἰεὶ* (A 825). So hatte der Peleide es gewünscht, aber der Leiden Kelch war noch nicht erschöpft. Ob dieser Teil alt oder jung ist, dass Achilleus den Patroklos ausendet (A 608), ist doch als Symptom der Umkehr aufzufassen, als eine Art von Peripetie. Dass das *M* ein späterer Zusatz ist, hat man mit guten Gründen behauptet<sup>3</sup>, so dass es für eine Betrachtung der *Uriliad* zunächst entfällt, womit gegen die Möglichkeit, dass sich da sehr

<sup>1</sup> Vgl. auch Robert, Stud. z. Ilias 107.

<sup>2</sup> ib. 108.

<sup>3</sup> ib. 149 ff.

archaische Bestandteile finden, nichts gesagt ist. Der Anfang des *N* (1—155) mag jünger sein, wie Robert will<sup>1</sup>, es wäre ein unnötig retardierendes Moment, wenn mitten im Rückzug Poseidon sich episodisch einmischte, ohne doch grosse Wirkungen zu erzielen; andere Schwierigkeiten kommen hinzu. 156ff. dringt Deiphobos siegreich gegen Meriones vor. Doch lässt sich die Ursprünglichkeit dieser Einzelkämpfe nicht erweisen, Altes und Jüngerer mögen bunt durcheinander geraten sein. Als zur *Uriliad* gehörig betrachtet man dagegen meistens *O* 592—746, in denen die Handlung der Hauptidee entsprechend auch unausgesetzt fortschreitet. Die Troer stürmen energisch vorwärts; ihre Erfolge werden ausdrücklich als Zeus' Werk hingestellt (593ff.). Zeus will dem Hektor Ruhm verleihen, um Thetis', d. i. Achilleus' Wunsch zu erfüllen, also mit anderen Worten: Achilleus' Geist — *sit venia verbo* — streitet wider die Achaier. Sein oder Zeus' höchster Wunsch war *νηὸς καιομένης σέλας ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι* (*O* 600). Das sollte der Höhepunkt des Unglücks für die Achaier sein, worauf die *παλίωξις* folgte. Wunderbar erscheint Hektor hier in seinem Glanze. Er dringt bis zu den Schiffen vor und befiehlt, Feuer auf sie zu schleudern.

Mit einer Anrufung der Musen beginnt wieder die eigentliche Patrokleia (*II* 112), die das Kriegsglück der Achaier herstellt. Das Feuer loht von dem Schiff empor, da rafft sich Achilleus endlich auf und entsendet nun den

---

<sup>1</sup> 123 f.



Patroklos. Ausführlich wird dessen Ausrüstung geschildert, eingehender als bei allen anderen Helden; man merkt, dass Ungewöhnliches vorbereitet wird. Patroklos wirkt auch Wunder, er treibt die Feinde zu Paaren. Aber auch sein Geschick erfüllt sich. Der Sachverhalt sei hier nur kurz vorgeführt, ein Urtheil mag der Leser sich dann selbst bilden. Den Versuch, die Mauern Trojas zu stürmen, hat dem Patroklos wohl ein Nachdichter zugeschrieben, wie man schon gesehen hat. Aber als er dem Hektor begegnet, ereilt ihn die schwere Hand des Apollon. Bewusstlos sinkt der Held vom Wagen, Euphorbos' Speer trifft ihn im Rücken und Hektor vollendet mit einem Speerstoss das Werk. Menoitios' Sohn sinkt sterbend nieder und verkündet vorher dem Hektor noch den nahen Untergang. Er war so hoch gestiegen, wie einem Sterblichen nur möglich; er hätte den Hektor überwunden und vielleicht Troja gestürmt, so übergewaltig war seine Macht und Stärke; doch die Gottheit legt sich ins Werk, es ist ihm nicht beschieden, noch höher zu steigen, und die unsichtbare Hand trifft ihn, setzt seiner Ruhmesbahn ein jähes Ziel und lässt ihn vom Wagen sinken. Weshalb war ein weiteres Vordringen versagt, weshalb sein strahlender Ruhmesweg so scharf abgegrenzt? Eine Schuld traf ihn nicht. Eine Schuld war seinem reinen Leben erst künstlich angedichtet worden, als man den willkürlichen Befehl Achilleus' erfand, nicht weiter in den Kampf einzudringen. Weshalb missgönnt Achilleus dem Freunde diesen Ruhm? Wenn er den Achaiern überhaupt helfen soll, weshalb der engherzige, eines Achil-

leus unwürdige Befehl? Und wenn Patroklos dem Befehl nicht nachkam, übertrat er damit ein göttliches Gebot? Es war sein sterblicher Freund, der ihm an Kraft und Ruhm überlegen war, nicht sein Gebieter. Aber selbst wenn er sein Gebieter gewesen wäre, ist es doch unverständlich, weshalb die Götter sich dieses Befehls so eifrig annehmen. Es war vielleicht nicht freundschaftlich, den Befehl zu missachten, nicht aber eine Uebertretung, nicht eine Hybris. Und doch hat man hier den Eindruck, als ob Patroklos zur Strafe für seinen Ungehorsam zu Fall gekommen. Nicht ein Denkfehler des Dichters liegt vor, sondern der Sinn der Erzählung war wohl ursprünglich ein anderer und ist nachträglich verblasst und anthropomorphisiert. Vielleicht war Achilleus ursprünglich ein Gott, der dem Gotte Patroklos seine Rüstung und sein Gespann gab, um damit die Himmels-höhe zu erklimmen. Doch er warnte ihn vor zu kühnem Flug, denn eine bestimmte Grenze sei ihm gesetzt. Dann ist der Befehl keine Willkür, dann ist die Uebertretung zwar nicht moralisch strafbar, aber physisch verderblich, dann fügt alles sich zu schönster Ordnung. Und so wird es auch sein. Phaethon bestürmt den Vater um sein Gespann, um die Fahrt zu wagen. Er missachtet den Befehl des Vaters und sinkt zerschmettert in die Tiefe. Ikaros schwingt sich auf den vom Vater verliehenen Flügeln glücklich empor, aber ungehorsam naht er der Sonne und mit geschmolzenen Flügeln gibt er dem Meer, das ihn aufnimmt, seinen Namen. Das findet sich noch in mancher Sage, auch im Märchen. Ein Auftrag wird erteilt,

aber eine strenge Begrenzung hinzugefügt, die Uebertretung führt zum Tode. Sollte dies auf astrale Dinge Bezug haben? Sollte die aufsteigende und dann bei einem Punkt niedersinkende Bahn des Himmelslichts gemeint sein? Dann wäre Achilleus gleichsam der Vater des Patroklos, der dem Sohn, der Sonne des folgenden Tages, das strenge Geheiss gibt. Er steht ihm gegenüber wie Ea dem Marduk. Der Sterbende prophezeit seinem Ueberwinder, dass ihm ebenfalls ein baldiges Ende bevorstehe; auch das findet sich oft und ist fast typisch. Astral gedacht erklärt sich das leicht. Die sinkende Sonne weiss, dass auch die folgende Sonne oder der Mond, jedenfalls das ablösende Gestirn, in bestimmter Zeit sinken wird. Dass astrale Vorstellungen dem Dichter nicht fernlagen, darf man aus dem grossen Flutvergleich II 384 ff. schliessen, von dem noch zu reden wäre. Verwandt ist beiläufig wohl auch manches in der Aristeia des Diomedes, der kaum der göttlichen Rache entgeht. Analog ist es ferner, wenn P 75 Apollon den Hektor warnt, die Rosse des Achilleus zu erjagen.

Hektor legte die Rüstung des Achilleus an, hiervon und von den göttlichen Waffen des Achilleus muss noch die Rede sein. Mit furchtbarem Schreien kündigt der Peleide sein Wiedererscheinen an, wie beiläufig der neuerscheinende Mond mit lautem Hilaljubel begrüsst wurde<sup>1</sup>.

Die Art, wie Achilleus um Patroklos klagt, erscheint uns unmässig, wie sympathisch die geschilderte Freundestreue sonst auch berühre

---

<sup>1</sup> A. Jeremias ATAÖ<sup>3</sup> 101, 1.

und wie sehr man auch den südlichen Ungestüm bei der Aeusserung der Trauer berücksichtigt. Es wirkt doch merkwürdig, was da geschildert wird, und schon der Sophist Zoilos hat daran Anstoss genommen, nicht mit Unrecht. Es gibt aber eine ältere Parallele dazu, nämlich die masslose Trauer des Gilgamesch um Eabani. Gilgamesch irrt verzweifelt durch die Welt, ist von Todesgedanken erfüllt und steigt zu den Toten hinab, um den Freund heraufzuholen<sup>1</sup>. Auch an David und Jonathan kann man erinnern u. a.<sup>2</sup> Die Wincklersche Deutung der Dioskuren auf Himmelskörper wird sich auch hier bewähren. Patroklos ist das versunkene Gestirn, dem das andere nacheilt oder nachtrauert, um bald selbst zu versinken. Der stille Mond ist verschwunden, die glutvolle Sonne steigt herauf, um nach gegebener Frist dem Geschwistergestirn nachzufolgen und es zurückzuführen. Gilgamesch holt den Eabani, Theseus den Peirithoos herauf, Achills masslose Trauer gehört ebendahin<sup>3</sup>. Es ist eine Art von Tammuzklage, die um den gefallenen Menoitiden angestimmt wird. Achilleus tritt an seine Stelle. Der Pelide hatte dem Freunde die Waffen geliehen, dieser muss sie dem Hektor überlassen, der sie bis zu seinem Tode von Achilleus' Händen trägt. Wie ein unheilbringender Schatz oder Hort vererben die Waffen sich, auch das ein astrales Motiv; jedem Inhaber bringen sie den Untergang. Als bald erscheint Achilleus wieder

<sup>1</sup> Jensen, Keilinschr. Bibl. VI 201 und Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur I 20 f.

<sup>2</sup> S. Klio 1902, 394.

<sup>3</sup> S. Phil. Gespr. S. 3.



im Lager der Achaier. Er versöhnt sich mit allen. Das Gestirn, möchte man sagen, dessen Versinken auch der Welt Finsternis und Trübnis verursacht hatte, kehrt zurück und bringt Freude und Frieden wieder, nach dem Typus der Höllenfahrten.

Achilleus reicht die Hand zur Versöhnung, Agamemnon begrüsst ihn herzlich und entschuldigt sich mit der Ate<sup>1</sup>. Nicht er sei die Ursache des Streites gewesen, sondern die Ate, die ihm den Sinn berückt habe *ἀλλὰ τί κεν ῥέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ πρόσθα Διὸς θυγάτηρ ἄτη, ἣ πάντας αἶται, οὐλομένη*. Im *A* war davon nicht die Rede, aber wenn Agamemnon hier die Götter oder die schemenhafte Ate verantwortlich macht, so ist das vielleicht mehr als eine leere Entschuldigung, es schimmert da vielleicht ein letztes Bewusstsein des Dichters von einem tieferen, natursymbolischen Zusammenhange noch hindurch. Das über Zeus herrschende Verhängnis und hier die Ate sind tatsächlich wohl als Hypostasen astraler Begriffe aufzufassen, wenigstens wird das Unklare ihres Wesens dann stark aufgehellt.

Durch Fasten bereitet Achilleus sich auf den höchsten Triumph vor. Die göttlichen Waffen legt er an und schreitet einher *τεύχεσι παμφαίνων ὥς τ' ἤλέκτωρ Ὑπερίων* (*T* 398), was vielleicht mehr als ein poetischer Vergleich ist, wenn auch *Z* 513 von Paris dasselbe gesagt wird. Die Stelle in *Z* konnte ja die jüngere sein. Die Rosse werden angeredet und Xanthos gibt die düstere Prophetie vom frühen Tode

<sup>1</sup> Lehrs, Popul. Aufsätze<sup>2</sup> 415 ff.

des Helden (cf. Balios in *P*). Auch Gotama redet vor seinem kühnen Auszuge das weisse Ross Kanthaka an und auch dieses ist ein denkendes Wesen. Darf man die Sonnenrosse heranziehen? — Furchtbar wüthet Achilleus, und mit Widerwillenerfüllt diese Schilderung des unaufhörlichen Mordens. Abstossend ist die Lykaonszene mit ihrer rauhen Härte. Den Stromgott empört das unablässige Morden, das seine Wogen übertreten lässt, und zürnend begegnet er Peleus' Sohn.

Es folgt der dramatisch belebte Schluss der alten Ilias. Mit grosser Kunst sind die spannenden Momente gehäuft wie ein monumentaler Untersatz zu dem grossen Zweikampf der Haupthelden.

Kurz vor diesem legt der Dichter selbst durch einen Vergleich die astrale Natur des Achilleus nahe; Priamos erblickt jenen *παμφαίρονθ' ὥς τ' ἀστέρ*, — *ὅς ῥά τ' ὀπώρας εἶσιν, ἀρίζηλοι δέ οἱ αἶγαι φαίνονται πολλοῖσι μετ' ἀστράσι νυκτὸς ἀμολγῶν ὃν τε κύν' Ὠρίωνος ἐπικλήσιν καλέονσιν λαμπρότατος μὲν ὃ γ' ἐστί, κακὸν δέ τε σῆμα τέτυκται, καί τε φέρει πολλὸν πυρετὸν δειλοῖσι βροτοῖσι* (*X* 26 ff.). Dass die böse Wirkung des Orion auf Achilleus selbst Bezug hat, heben die Erklärer richtig hervor. Der Dichter dieser Partie hat aber überhaupt eine Vorliebe für den Sternenhimmel<sup>1</sup>. Mit der Sonne wird Achilleus *X* 135 verglichen (vgl. *T* 398), sein Schild mit dem Monde, der Helm mit einem Stern *T* 381, der Speer mit dem Abendstern *X* 317 (vgl. *E* 5).

Achilleus' und Hektors Wettlauf um die

<sup>1</sup> Robert l. c. 535.

Stadtmauer darf man im Hinblick auf viele Parallelen, wie Flurumgänge<sup>1</sup> wohl den astralen Motiven zurechnen. Es ist der Kreiswettlauf am gestirnten Himmel. Alle Götter sehen dem gewaltigen Schauspiel zu. Man dürfte verwundert sein, dass die Götter auf nichts als das troische Schlachtgefeld achtgeben, dass sie mit grösstem Ernst die Schicksale der kleinen Sterblichen vor der einen Stadt verfolgen, dass ihnen der Wettlauf hier so wesentlich erscheint. Verständlich wird das erst, wenn man in diesen Menschen eben Götterwesen erkennt, und zwar die grössten und stärksten. Die Götter sehen mit Bewunderung den Helden zu, wie die Igigi und Anunnaki dem Marduk- und Tiámatkampfe. Die Psychostasie zeigt wieder, dass die Götter die Helden nicht retten noch töten können, sondern das über allen stehende Geschick wo nicht vollstrecken, so doch vorher erkennen dürfen. Die Psychostasie ist übrigens hier ein Fremdkörper<sup>2</sup>, was man von der Arglist der als Deiphobos erscheinenden und den ermatteten Hektor täuschenden Pallas, die nirgends unsympathischer als hier erscheint, nicht behaupten kann. Wenig ansprechend ist der Kampf selbst, der in seiner Ungleichheit — der eine Kämpfer ist unverwundbar, der andere wird zweimal von Göttern getäuscht — nur als Mord bezeichnet werden kann. Hektor fällt

<sup>1</sup> S. Mannhardt, Wald- u. Feldk. 214. Vgl. Hesych. s. *ὁλοφωγία*, Wünsche, Lehrhallen I 135, Mose umging die Stadt drei Tage und drei Nächte, um den Sarg Josephs zu finden. Zu Talos' Umlauf um Kreta s. Apollod. I 140. — Vgl. auch Erman Äg. Rel. 54, Gruppe, Gr. Myth. 250, s. Boll N. Jb. 1908, 122, 2, MVAG 1910, 2—4, 96.

<sup>2</sup> Gruppe 863.

durch die Moira und die sie vollziehenden Götter, nicht durch Achill, der erst einen Fehlschuss tut und dann den Entwaffneten überfällt. Der Dichter hat es mit Achilleus hier nicht gut gemeint, alle Sympathien sind auf Hektors Seite. Achills Hohn und die Stiche der Achaier auf Hektors Leiche (371) vollenden das Unerquickliche der Szene. Der grosse Kampf aber ist entschieden, dem so wenig Menschliches innewohnt, dagegen so manches astrale Motiv; zur Rechtfertigung des Dichters nehmen wir an, dass tatsächlich ein Himmelsvorgang hier die Grundlage gebildet hat.

Furchtbar ist die Rache, die Achilleus ferner für Patroklos nimmt, denn οὐ μ' ἐνι δούρεσσιν ὥδε ἔξει ἄχος κραδίην ὄφρα ζωῶσι μενέω (Ψ 46). Es folgen die grossen Wettkämpfe, die in ihrer detaillierten Schilderung im Ψ späteren Ursprungs sein mögen, gewiss aber in der Sage und etwaigen Vorlage nicht fehlten. Die Götter greifen auch hier persönlich ein (Ψ 388), es sind eben nicht menschliche, sondern astrale Vorgänge. Was derartige Wettkämpfe bedeuten, haben wir oben gesehen, sie deuten den Wettlauf der Gestirne, der Planeten an, und dazu passt, dass hier fünf Gespanne das Ziel erjagen wollen, der alten Planetenzahl entsprechend. Die Wettfahrt nimmt den breitesten Raum ein, sie wird eingehend und mit Episoden und göttlichem Eingreifen geschildert und umfasst die Verse Ψ 263—652, dann folgen 1. der Faustkampf 653—699, 2. der Ringkampf 700 bis 739, 3. der Wettlauf zu Fuss 740—797, 4. der Speerkampf 798—825, 5. die Diskobolie 826—849, 6. das Bogenschiessen 850—883;



somit umfasst die eine Wettfahrt der Gespanne gegen 400 Verse, während auf die sechs übrigen Kämpfe insgesamt nur 230 Verse kommen. Das Pferderennen entspricht am meisten der astralen Bedeutung<sup>1</sup>, und so darf man in diesem Agon wohl den ältesten Teil erblicken, dem sich die anderen dann anschlossen, doch ist das ungewiss. Auch die Françoisvase stellt übrigens die Wagenfahrt dar. Die verwandten Erscheinungen häufen sich gegen den Schluss dieser Achilleis geradezu, denn auch die Schleifung des Hektor um Patroklos' Grab darf vielleicht dem himmlischen Kreislauf verglichen werden. Es mag ja auf alter barbarischer Sitte beruhen, aber der Kreislauf um die Stadt, die Wettkämpfe u. a. legen die Möglichkeit einer solchen Deutung vielleicht nahe. Doch prüfen wir weiter. Das  $\Omega$  enthält sonst nichts, was eine ähnliche Deutung zuliesse, was auf seinem verhältnismässig späten Ursprung beruhen mag. Nur der Threnos am Ende deutet darauf hin, dass hier ursprünglich die Beweinung eines untergegangenen Gottes gemeint sei; das Ganze mutet wie eine Tammuzklage an. Hektors Gestalt legte die entsprechende Parallele nahe. Kühn strebte er an, entzündete die Schiffe und besiegte den Patroklos, da aber war sein Schicksal vollendet, gleichsam die tragische Schuld lastete auf ihm. Der neue Lichtheld geht auf und bringt ihn zu Fall. Sein Tod bringt allgemeinen Jammer und wird wie der des Adonis und anderer Tammuzgestalten beweint. Doch hat dieser Teil ja mit dem Kern der Ilias nichts zu tun.

---

<sup>1</sup> S. Winckler MVAG, 1901, 175.

Die Person des Achilleus weist noch manchen Zug auf, der bisher wohl noch nicht genügend ausgedeutet worden ist. Zunächst wird vor seiner Geburt prophezeit *ἔσσεσθαι τὸν ἐκ ταύτης* (sc. *Θέτιδος*) *γεννηθέντα κρείττονα τοῦ πατρὸς*<sup>1</sup>, was als astrales Motiv oft wiederkehrt. Achilleus ist der Sohn einer Meergottheit wie Marduk und wie die dem Meer entsteigende Sonne. Durch das Styxbad wird der Knabe schon unverwundbar bis auf die Ferse, wie Krischna an der Ferse den Pfeilschuss erhält<sup>2</sup>. Er wurde in der Jugend vor die schwere Wahl zwischen langem, unbedeutendem oder kurzem, ruhmreichem Leben gestellt und entschied für letzteres<sup>3</sup>. Ein sonderbar tiefsinniger Mythos, der ein erhöhtes Interesse gewinnt, wenn man ihm folgende Parallele zugesellt. In der Kathaka-Upanischad findet sich die Erzählung vom Naciketas, der in die Unterwelt hinabsteigt, wie das Himmelslicht und wie Achilleus als Kind. Drei Nächte weilt er, ohne zu essen, im Hause des Todes, in strenger vorbereitender Askese<sup>4</sup>. Er trägt dem Todesgott drei Wünsche vor, die beiden ersten werden gewährt, beim dritten,

<sup>1</sup> Apollod. III 13, 5, cf. Apoll. Rhod. IV 800 u. a.

<sup>2</sup> Paul, Krischnas Weltengang 176. Zum Styxbad. vgl. Hygin f. 107, Stat. Achill. I 269, Quint. Smyrn. III 62. Serv. Aen. VI 571.

<sup>3</sup> I 410 ff. u. a. Robert 354.

<sup>4</sup> So im Taittiriya-Brāhmanam 3, 11, 8, das nach Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I 176 eine jüngere Form der Erzählung zeigt, als die zeitlich spätere Version der Kathaka-Upanischad. Das wird nicht hindern, in der Brahmanaversion trotzdem in den Einzelzügen wie dem dreitägigen Fasten ältere, echte Motive zu erblicken. Wir benutzen also beide Versionen nebeneinander und versuchen die älteste Form herauszuschälen.

dem Wunsch, das Schicksal der Menschen nach ihrem Abscheiden zu erfahren, weigert der Gott zunächst zu erfüllen. Er stellt ihm Reichtum, Behagen und langes Leben in Aussicht, wenn er auf das Wissen verzichte. Alle Genüsse des Diesseits sollen ihm in langer Lebensdauer gewährt werden, wenn er jenem Wunsch entsage. Jener entsagt nicht, lässt sich nicht bereden und erfährt die Lehre von der Unsterblichkeit des Atman. Der Todesgott selbst bewundert ihn. Gesagt ist damit auch, dass er zwischen einem langen Leben des Genusses und einem mithin nicht langen herrlichen Dasein zu wählen hat. Er wird vor eine schwere Probe gestellt und besteht die Prüfung<sup>1</sup>. Aehnliches wird vom Buddha in Nachahmung obiger Geschichte überliefert<sup>2</sup>. Die zugrunde liegende Idee ist hier noch philosophischer und tiefer. Der zum bösen Geist modifizierte Todesgott will den Gotama vom Pfad des Guten fortlocken und stellt dessen idealer Welt die Schätze des Diesseits entgegen; jener schlägt sie aus und triumphiert über Mâra. Weniger ethisch vertieft erscheint die Sage in der Upanischad. Die grosse Lehre vom Wissen, das aus allen Nöten dieser Welt befreit, beherrscht diese Gestalt der Sage<sup>3</sup>. In der Brahmanaversion ist hiervon keine Rede, es handelt sich nur um die Opferriten, die Darstellung ist nach Deussen liturgisch entstellt; das ist richtig, aber auch die Upanischadgestalt dürfte nicht die ursprüngliche sein,

<sup>1</sup> Phil. Gespr. 35 f.

<sup>2</sup> Oldenberg, Buddha 59 ff. Windisch, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1895.

<sup>3</sup> Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. 222.

sondern man wird eine noch ältere Form supponieren, in der weder liturgische noch philosophische Vorstellungen ausgedrückt waren, und diese Form lässt sich aus den anderen wohl auch ermitteln. Zum Tode fährt der Jüngling hinab. Die späteren Versionen lassen ihn nun kühne Wünsche nach einem grossen Glück aussprechen, das ihm ungern gewährt wird. Drei Wünsche darf er, nach häufigem Motiv in Prüfungsmärchen, aussprechen; der eine lautet auf Rückkehr in die Oberwelt und wird gewährt. Um den dritten entsteht ein Kampf. Wähle langes Leben und Erdenglück, aber nicht jenes Höchste, ruft ihm Yâma, der Todesgott, zu, wie ähnlich Satan, dem Christus alle Herrlichkeit dieser Welt anbietet. Naciketas bleibt standhaft, besteht die Prüfung und wird von Yâma angestaunt, wie er zur Herrlichkeit des Wissens eingeht. Es wird ursprünglich anders, einfacher verlaufen sein. Nicht drei Wünsche, sondern einer wird geäussert worden sein, und zwar der, den der Held hier zuerst ausspricht, er möge lebend zum Vater wiederkehren. Aehnlich ist der zweite Wunsch, wenn er auch philosophischer klingt, der nach ewiger Seligkeit. Der dritte ist dann der mystische, der auch nur grosses Gut in der Zukunft betrifft. Wir werden nicht zu kühn sein, wenn wir in allen dreien eigentlich einen und denselben, den nach der Rückkehr zum Licht, erkennen. Mit einem Wort, es ist wieder der Astralheld, der vor uns steht. Er wünscht Heimkehr zum Licht, und nun gedenken wir der Höllenfahrt Ištars. Sie steigt in die Tiefe und wird dort von der Unterweltsgöttin gebunden und fest-

gehalten. Nur nach schwerem Kampf wird ihr die Rückkehr ermöglicht. Wir denken an ähnliche Hadesfahrten mit ebenfalls erschwerter Heimkehr, an Gilgamesch, Herakles, Odysseus u. a. Das lag auch der Naciketasgeschichte zugrunde, der Sonnengott, der zum Tage zurückkehren will und den die Nacht nur widerstrebend entlässt. Man mag es auch auf die Mondphasen deuten. Die natursymbolische Auffassung der ältesten Zeit spricht sich in Naciketas' erstem Wunsch aus; die anderen, besonders der dritte in der Kathaka-Upanischad, zeigt die philosophische Vertiefung und Umdeutung dieses Naturvorgangs auf die Erlösung des Menschen vom Tode und vom irdischen Uebel der Unwissenheit und Unkultur. Das ist alles sekundär, aber für die Geschichte der Philosophie unendlich wichtig. Die Auferstehungslehre kann man hier im Entstehen beobachten. So mögen die drei Wünsche entstanden sein, es sind Brechungen des einen Wunsches nach Auferstehung zum Tage oder zum Frühling, vielleicht zum Neumond. Auch dem Tiâmatkampf um das Licht ist dann die Prüfungsgeschichte aufgepfropft worden. Achilleus aber hat keine Wünsche zu äussern, doch werden ihm langes Leben oder kurze Ruhmeslaufbahn angeboten. Weder Philosophie noch Liturgik spielen hinein, und doch enthält diese Version einen ethischen, psychologischen Kern; Achilleus wird dadurch charakterisiert. Man kann annehmen, dass zwischen der ältesten natursymbolischen Version unserer Geschichte, die eine lange Entwicklung durchgemacht haben muss, zwischen jener ersten Form, die der Ištārfahrt wohl nahe stand, und der späteren,



ausgebildeteren, in denen die drei Wünsche und die Auferstehungs- und Mysterienidee erscheinen, eine Zwischenstufe bestand, in der der Held in der Unterwelt vielleicht auch versucht wurde und zwischen Friedensglück und Ruhm zu wählen hatte. Dem entspräche die Achilleusgeschichte, die ihren Helden als astrale Gestalt, als Lichtheros erscheinen lässt. Es fehlen bei Achilleus die drei Wünsche, die sich aber als sekundär erwiesen, die Wahl zwischen Leben und Verklärung ist hier wie dort enthalten. Der tiefe Sinn jener Geschichte von Achilleus' Jugend sollte somit nicht mehr verkannt werden. Zu erinnern wäre noch an eine Stelle der *vita Alexandri Severi*, wo Lampridius berichtet *ovum purpurei coloris eadem die natum, qua ille natus est, palumbinum anicula quaedam matri eius obtulit; ex quo quidem haruspices dixerunt, imperatorem quidem illum, sed non diu futurum et cito ad imperium perventurum*. Das beruht auf Nachahmung der Alexandersage, in der nach Pseudo-Kallisthenes' Bericht die Zeichendeuter dem Philippos verkündeten, dein Sohn wird die Welt beherrschen; *οὗτος δὲ εἰς τὰ ἴδια συστρέφων ὀλιγοχρόνιος τελευτήσει*<sup>1</sup>. Und wie die orientalisch gefärbte Ueberlieferung des Alexanderromans nahelegt, wird man den *ὀλιγοχρόνιος* der Ilias und des hellenistischen Romans auf uralte Muster zurückführen. Früh zu sterben ist das Schicksal der Himmelslichter, nicht minder als früh ihren Höhepunkt zu erreichen. Der Peleussohn weilt also dann auf

---

<sup>1</sup> S. Kampers, *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums* 121 und 123.

Skyros als Jungfrau unter den Töchtern des Lykomedes. Dorthin kommen Odysseus und Diomedes und entdecken den Achilleus unter den Jungfrauen<sup>1</sup>. Der unter Jungfrauen lebende Held findet sich auch anderweitig, man denke an Krischna. Bei den südamerikanischen Völkern findet sich fast überall ein Held, der unter den Weibern lebt, auch er meidet den Kampf und ist nur an einer Stelle verwundbar. Diomedes und Odysseus kommen als Kaufleute verkleidet und legen dem Jüngling einerseits Schmuck-sachen und weibischen Zierrat, andererseits raue Kriegswaffen vor. Nach der hellenischen Sage wollen sie nur ermitteln, wer unter den Mädchen der Jüngling sei. Es will mir aber scheinen, als ob eigentlich hier Götter in verhüllter Gestalt dem Jüngling nahen und ihn vor die Wahl zwischen Genuss und Kampf stellen. So ist es etwa in der Prodikosfabel vom Herakles am Scheidewege, so ist es sonst in Achilleus' Jugend. Er soll geprüft werden, ob ihn das weichliche Genussleben oder der raue Pfad der Tugend und Ehre mehr locken, und er besteht auch hier die Prüfung. Man könnte auch an Mâra, den indischen Versucher denken, der selbst in Verkleidung erscheint und Gotama versucht, wenn auch in böser Absicht, und dann seine Töchter sendet, die jenen durch Liebkosungen verführen sollen<sup>2</sup>. Der herbe

<sup>1</sup> Schol. II 326 Ov. Met XIII 162 sqq. Apollod. III 13, 8. Stat. Ach. II 165 sqq. u. a. Vgl. Paus. I 22, 6. Beiläufig bemerkt kehrt Achilleus' bekanntes Wort über den Hades ähnlich im chinesischen Sprichwort wieder: Lieber ein Bettler auf Erden, als ein Toter unter der Erde. S. Navarra, Chines. Sinnsprüche S. 11.

<sup>2</sup> Phil. Gespr. 36.

Jüngling aber besteht alle Proben. Dass auch hier in letzter Hinsicht der Lichtkampf durchblickt, sei nebenbei bemerkt. Auch in der germanischen Sage findet sich das Kind, das geprüft wird, ob es zum Speer greifen wird oder nicht und das ebenfalls in Wasser getaucht wird<sup>1</sup>. Auch der Buddha lebt übrigens in seiner Jugend in einer Fülle von Genüssen, aus denen er durch seine Erleuchtung berufen will. Er beginnt dann ein Leben der inneren Kämpfe und schwerster Selbstqual. So wird Achilleus aus dem Freudenleben zu Krieg und Schmerz abberufen. So wird Krischna dem Jungfrauenchor zu langer Trauerzeit entzogen. Zu erwähnen ist noch, dass Achilleus nach einigen Berichten<sup>2</sup>, die auf alte Tradition zurückgehen müssen, das siebente Kind der Thetis ist. Die Mutter tauchte alle Kinder in heisses Wasser, um ihre Unsterblichkeit zu erproben. Die ersten sechs starben, das siebente wird durch Peleus gerettet. Man möchte an den Mond denken, der die Finsternis überwindet und in der letzten Phase hell aufleuchtet. Die Siebenzahl zeigt jedenfalls, dass eine astrale Anschauung zugrunde lag. In Elis stand ein Kenotaph des Achilleus. *Τῆς πανηγύρεως δὲ ἀρχομένης ἐν ἡμέρᾳ ῥητῇ περὶ ἀποκλίνοντα ἐς δυσμὰς τοῦ ἡλίου τὸν δρόμον αἱ γυναῖκες αἱ Ἥλειαι ἄλλα τε τοῦ Ἀχιλλέως δρῶσιν ἐς τιμὴν καὶ κόπτεσθαι νομίζουσιν αὐτόν*, berichtet Pausanias<sup>3</sup>. Also mit Sonnenuntergang beginnen

<sup>1</sup> Simrock, Deutsche Myth.<sup>2</sup> 591.

<sup>2</sup> Schol. II 37, Lycophr. 178, Schol. Ap. Rhod. IV 816 u. a.

<sup>3</sup> VI 23, 2. Cf. A. Jeremias ATAO<sup>2</sup> 91, 3.

die Trauerzeremonien, was keines Kommentars bedarf.

In seiner Weltchronik erzählt der Byzantiner Georgios Monachos, die Königin von Saba habe männliche und weibliche Kinder vor den König gebracht, die sie mit gleicher Haartracht und Kleidung versehen, und habe von ihm verlangt, er solle sie dem Geschlecht nach voneinander scheiden. Salomo befahl ihnen, sich das Gesicht zu waschen. Die Knaben taten dies kräftig und energisch, die Mädchen zart und zaghaft, so unterschied sie der König<sup>1</sup>. Ähnlich findet Odysseus unter allen Mädchen den Achilleus an seinem männlichen Betragen heraus.

Ueber die Bedeutung der Menis ist schon gesprochen worden, auch über die masslose Trauer um Patroklos. Dazu noch wenige Worte. In der Geschichte von Pururavas und Urvasi handelt es sich freilich um Liebe, der Held verfällt durch das Verschwinden der Geliebten in Wahnsinn, aber den astralen Typus erkennt man auch hier und darf dies somit wohl als weitere Entsprechung anführen. Die Wiedervereinigung der Getrennten findet sogar im Himmel selbst statt<sup>2</sup>. Solche Züge machen den eigentlichen Sinn der Achilleussage immer deutlicher. Mit Recht kritisierte Zoilos die masslose Trauer des Peliden<sup>3</sup> und mit Recht spottet Platon über die Art, wie jener seiner Trauer Ausdruck verleiht<sup>4</sup>, es wird auch erst begreiflich, wenn man es mit Gilgameschs entsprechendem

---

<sup>1</sup> Migne, Patr. gr. 110, 25, Kampers l. c. 96.

<sup>2</sup> Winternitz, Ind. Litt. 90, cf. Orlando furioso.

<sup>3</sup> Schol.  $\Sigma$  22.

<sup>4</sup> Rep. III 388 A.

Gebahren vergleicht und in erwähnter Art deutet. S. Golther 394 f.

Achilleus ist eben eine Göttergestalt, wie er denn auch gleich Baldr und Siegfried kaum verwundet werden kann<sup>1</sup>.

Wie eine Theophanie wirkt es, wenn Achilleus Σ 205 am Rand seines Lagers erscheint und Athene neben ihm steht, ἀμφὶ δὲ οἱ κεφαλῇ νέφος ἔστεφε δῖα θεάων χρύσειον, ἐκ δ' αὐτοῦ δαίε φλόγα παμφανόωσαν. Gewaltig erschallt seine Stimme, ἡνίοχοι δ' ἐκπληγεν, ἐπεὶ ἴδον ἀκάματον πῦρ δεινὸν ὑπὲρ κεφαλῆς μεγαθύμου Πηλεϊῶνος δαιόμενον (Σ 225). Götterglanz umleuchtet seinen Scheitel, oder — Sonnenglanz! Mit einer brennenden Stadt vergleicht der Dichter das leuchtende Haupt. Aber er erhält auch göttliche Waffen aus der Esse des Hephaistos. Der Schild ist voll astraler Bezüge; ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν (Σ 483), also die drei Weltteile, ferner Sonne, Mond, Gestirne, Plejaden, Hyaden, Orion, Arktos u. a., also den ganzen gestirnten Himmel. Es folgen Darstellungen von Krieg und Frieden, Ackerbau und Viehzucht, von Pflügen, Ernte und Weinlese, also von drei Jahreszeiten<sup>2</sup>). Es ist eben ein Märchenschild, wie Robert ihn nennt (l. c.), ein Astralschild könnte er auch genannt werden, und die runde, gewölbte Gestalt forderte zu einer derartigen Anlage geradezu heraus; der Schild mit seinen konzentrischen Ringen hat ja genau die Form des babylonischen Planeten- und Sphärenhimmels. Die archäologische Frage,

<sup>1</sup> Golther, Germ. Myth. 370. 373.

<sup>2</sup> Robert, Studien z. Ilias 15.



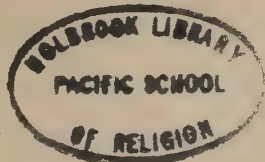
ob der mykenische oder jonische Schild die älteste Form darstellen, ist noch nicht geklärt genug, um hier entscheiden zu können. Der Hesiodische Schild des Herakles zeigt ähnliche Grundzüge, wenn die Idee auch dort mehr zurücktritt. Jung sind beide Stücke, doch weisen sie auf ältere zurück, in denen die Urvorstellung vermutlich klarer hervortritt. Das zeigt der Medusenschild, der jeden, der ihn ansieht, erstarren lässt, wie die Sonne das Auge blendet; das ist doch der Ursinn davon<sup>1</sup>.

Wenn die Rüstung des Achilleus durch Patroklos' Tod in Hektors Besitz übergeht, der sie auch sofort anlegt, um sie später doch dem Achilleus wieder zu lassen, so gemahnt das vielleicht an das Motiv des Waffentausches<sup>2</sup>, vielleicht auch, wenn man nebenher an das umstrittene Gespann sowie den späteren Wettstreit um Achilleus' Waffen denkt, an den unheilbringenden Schatz oder Hort, der ebenfalls astral zu deuten ist, doch bleibt das ungewiss.

So viel dürfte sich mit einiger Evidenz ergeben haben, dass Achilleus, wie seine Kultverehrung in Elis u. a. schon bezeugt, nicht rein menschlich vorgestellt wurde, dass er, der Göttersohn, eigentlich selbst ein Gott und schliesslich die Hypostase astraler Begriffe war. Eine Tammuzgestalt erkennen wir in ihm, dessen

<sup>1</sup> T 374 heisst es vom Schild τοῦ δ' ἀπάνευθε σέλας γένετ' ἦντε μήνης. Die lunare Deutung ist selbstverständlich ebenso zulässig wie die solare. Vgl. Siecke, Drachenkämpfe 30 f., Götterattribute und sogenannte Symbole 133, 171, 179, 253 ff.

<sup>2</sup> S. Klio III 393. Vgl. Siecke, Götterattribute 137, Drachenkämpfe 65, 101. Hermes d. Mondgott 56, Böklen, Adam 56. Samter, Geburt, Hochzeit usw. 90 ff.



Erscheinen Förderung und Segen, dessen Abscheiden Niederlage und Tod verheißt. Die alte Bedeutung schimmert bei ihm noch sehr häufig hindurch und lässt erkennen, dass der Mythenkranz, der seinen Namen umflieht, an der thessalischen Kultstätte eines vormals sehr mächtigen Gottes gewunden sein wird.

Die Ilias enthält auch sonst mancherlei, was in unseren Zusammenhang gehört. Achilleus hat den Kampf wieder aufgenommen, und nun mischen sich die Götter selbst in den Streit der Menschen. Y 20 fordert Zeus die Olympier zum Anteil am ilischen Kampf auf, dem sie stürmisch zueilen. Athene erhebt wildes Geschrei vom Lager, Ares von Troias Mauern aus. Furchtbare Donnerschläge lässt Zeus ertönen (56), *ἀντὰρ ἔνερθε Ποσειδάων ἐτίναξεν γαῖαν ἀπειρεσίην ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα* (57). Die Grundvesten des quellreichen Ida wanken, die Höhen zittern wie Troja selbst und die Schiffe der Achaier. Entsetzen erfasst selbst den Aidoneus, *δείσας δ' ἐκ θρόνου ἄλτο καὶ ἴαχε, μή οἱ ὕπερθεν γαῖαν ἀναρρήξειε Ποσειδάων ἐνοσίχθων*. Er fürchtete, dass sein grauses Reich den Göttern und Menschen sichtbar werden könnte. So gewaltig war das Getöse des Götteraufzugs, denn zum eigentlichen Kampfe kam es noch nicht. Wohl aber stehen die Götter sich kampfgewappet gegenüber. Aehnlich lautet der Bericht über den babylonischen Weltkampf, besonders bei der Flutgeschichte. Es schreit Ištar wie eine Gebärende und die Götter beben (Taf. IX)<sup>1</sup>, wie Aidoneus hier und bei Hesiod

<sup>1</sup> S. Klio IV 248 u. Zimmern bei Gunkel, Schöpfung 426.

Theog. 843) schreiend aufspringt. Ein allgemeiner Aufruhr der Natur wird geschildert, die gewaltigen Dimensionen der archaischen Götterschlachten ragen unverhältnismässig und erschreckend in die so menschliche Welt des troischen Gefildes und seiner Götter. Auf einer hohen Warte schauen diese nun dem Kampfe zu, Poseidon führt sie *ἐς σκοπὴν*. *Ἐνθα Ποσειδάων κατ' ἄρ' ἔξετο καὶ θεοὶ ἄλλοι* (Y 149). Nebel umhüllt die Unsterblichen. Ähnlich ruhen die Götter bei der babylonischen Sinflut auf Höhen aus und schauen dem Kampf der Elemente zu. Die Götter, heisst es, zogen sich zurück, stiegen empor zum Himmel des Anu. Die Götter waren, wie ein Hund zusammengeduckt, an der Ringmauer (?) gelagert (Taf. XI, 113 ff.)<sup>1</sup>. Die griechischen Götter setzen sich *τεῖχος ἐς ἀμφίχυτον Ἡρακλῆος θείοιο* (Y 145), ein mythisches, problematisches Bauwerk, von dem sonst nichts verlautet. Von da aus soll der Heros das Meerungeheuer bekämpft haben. Die babylonischen Götter flüchten zum Anuhimmel und ruhen auf der obersten Sphäre des Planetenringes. Fabelhaft ist auch die Kallikolone, auf der die feindlichen Götter ruhen (151). Ob diese troischen Hügel etwa in der babylonischen Aufschüttung des Himmels sich spiegeln? Der Götterkampf bricht hier ab, setzt sich aber in  $\Phi$  fort.

Achilleus gerät in Streit mit dem Flussgott. Die Wogen schwellen empor, der Gott bedroht den Helden, *πάντα δ' ὄρινε ῥέεθρα κυκώμενος* ( $\Phi$  235). Achilleus verliert den Boden unter

<sup>1</sup> A. Jeremias, ATAÖ<sup>2</sup> 231.

den Füßen, er klammert sich an einen Baum, der hinstürzend ihm als Brücke dient. Er entflieht, aber die Wasser jagen ihm nach; weiter und weiter enteilt jener, *ὃ δ' ὅπισθε ῥέων ἔπειτο μέγαλ' ὄρυμαγδῶ*. Zu den Göttern schaut der Peleide verzweifelnd auf und fleht in lautem Gebet ihren Schutz herab. Da wird ihm Erhörung. Zwei Götter nehmen sich seiner an und verkünden, dass die Flut bald sinken wird, *ἀλλ' ὅδε μὲν τάχα λωφήσει* (292). Neu ermutigt eilt Achilleus weiter *ἔς πεδίον. τὸ δὲ πᾶν πλῆθ' ὕδατος ἐκχυμένοιο* (300). Also die ganze Ebene vor Troja wird überflutet. Auch jetzt ist Skamandros' Zorn nicht beschwichtigt, den brüderlichen Simoeis ruft er zu Hilfe. *πάντας δ' ὀρόθιννον ἐνάυλους, ἴστη δὲ μέγα κῆμα, πολὺν δ' ὄρυμαγδὸν ὄρινε φιντῶν καὶ λάων*, ruft er ihm zu (312). *πορφύρεον δ' ἄρα κῆμα διυπετέος ποταμοῖο ἴστατ' ἀειρόμενον*, bis Hera aufschreit, wie bei der babylonischen Flut Ištar aufschrie (s. o. S. 491). Hephaistos lässt auf dem Wasser das grosse Feuer auflodern. Man ist versucht, diese ganze Schilderung für den letzten Rest einer grossen Flutepisode zu halten<sup>1</sup>. Achilleus der Lichtheld ist zum Flutheros ohnehin prädestiniert. In diesem Teil, der seine grosse Aristeia darstellt, konnte das eigentlich nicht wohl fehlen, wenn es auch hier mitten im Landkrieg schwerer anzubringen war, als in der von Seeabenteuern erfüllten Odyssee. Aber die Ebene von Troia, über der alle Götter lagern, stellt die ganze Erde oder den Himmel dar, an

---

<sup>1</sup> Aehnlich wird die Weltkatastrophe bei Hesiod, Theog. 839 ff. wirklich geschildert.

dem die Hauptgestirne mit wechselndem Erfolg um die Oberherrschaft ringen. Es werden sich noch andere Anzeichen dafür finden. Kaum ist der Flusskampf beendet, so hebt die vorher unterbrochene Götterschlacht wieder an. *σὺν δ' ἔπεσον μεγάλῳ πατάγῳ, βράχε δ' εὐρεῖα χθών, ἀμφὶ δὲ σάλπγιξεν μέγας οὐρανός* (Φ 387).

Die Einzelkämpfe der Götter brauchen nicht besprochen zu werden, es ist ein gewaltiger Streit der Himmlischen untereinander, der ergebnislos verläuft. Aber der Eindruck entsteht doch, dass hier übermächtige Naturereignisse poetisch eingekleidet und veranschaulicht werden sollen, besonders weil all diese Szenen sich hier zusammendrängen und die Dichtung auf einen erhabeneren Ton stimmen. Achilleus ist eben wieder hervorgetreten und Himmel und Erde werden durch den Ansturm des neu erscheinenden Gottes in Bewegung gesetzt. Man kann Teile der Theomachie oder das Ganze leicht für späteren Zusatz erklären, aber über den Eindruck, dass in einer älteren Form der Sage hier tatsächlich grosse Götterkämpfe geschildert wurden, kommt man nicht hinweg. Es ist, als ob sich hier ein grösserer Prospekt eröffnete, als ob auf kurze Zeit die Anthropomorphie der Gestalten vergessen sei und die Kämpfer in ihrer archaischen Göttlichkeit erschienen. Die abgebrochene erste Theomachie ist gleichsam der Torso eines ausgeführten Himmelsepos. Der Dichter fällt aus der Rolle und lässt die alten Götter wider einander auftreten. Es ist das zwar Gefühlssache, aber man muss doch bedenken, dass ein Interpolator zu seinen Einschüben psychologisch veranlasst sein konnte.



Vielleicht war der Anlass eben die dunkle Erinnerung an die Urform der Sage, in der eine Schar von Lichtgöttern einem Heer der Finsternis gegenüber stritt. So hypothetisch und unerweislich das alles natürlich ist und immer bleiben muss, liegt doch wohl eine innere Wahrscheinlichkeit für einen Sachverhalt dieser Art vor; wer aber in alledem nichts sehen und finden will, dem kann man nicht beikommen.

Achilleus eilt weiter, und es folgt der Kampf mit Hektor, dem alles vorherige zustrebte. Die Natur hält gleichsam den Atem an, Götter und Menschen blicken nur auf das streitende Paar, die Ebene von Ilios ist die Welt oder das Himmelsgewölbe.

Kehren wir noch einmal zum *II* zurück. Patroklos haust wie ein zürnender Gott, und die Troer fliehen in Scharen vor ihm. Für das Gewaltige dieser Flucht verwendet der Dichter nun das bekannte Bild (384):

ὥς δ' ὑπὸ λαίλαπι πᾶσα κελαινὴ βέβριθε χθωνὴ  
 ἡματ' ὀπωρινῶ, ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ  
 Ζεὺς, ὅτε δὴ ῥ' ἀνδρεςσι κοτεσσάμενος χαλεπήνη,  
 οἱ βίη εἰν ἀγορῇ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας,  
 ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι, θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες·  
 τῶν δέ τε πάντες μὲν ποταμοὶ πλήθουσι ῥέοντες,  
 πολλὰς δὲ κλιτῦς τότ' ἀποτμήγουσι χαράδραι,  
 ἐς δ' ἄλλα πορφυρέην μεγάλα στενάχουσι ῥέουσai  
 ἐξ ὀρέων ἐπὶ κάρ, μινύθει δέ τε ἔργ' ἀνθρώπων.

Also Zeus sendet entsetzlichen Regen herab, weil die Richter das Recht gebogen und so die Götter beleidigt haben. Die Flüsse steigen von den Bergen und überfluten das Land, nur die Berge ragen noch aus der Flut hervor und alles

Menschenwerk ist vernichtet. Das ist nicht nur die Schilderung einer Sinflut, sondern auch die bei den Flutberichten typische Veranlassung, der Frevel der Menschen, fehlt nicht. Weshalb der Gedanke, dass Zeus die Rechtsverletzung durch Ueberschwemmung strafe, ausgesprochen jung ionisch sein soll<sup>1</sup>, wird man schwer verstehen. Man braucht nur Andrees Flutsagen durchzugehen, um eine Fülle von uralten Analogien zu finden. „Liebet die Gerechtigkeit und wandelt in ihr — denn ich weiss, dass der Zustand der Gewalttätigkeit auf Erden überhand nehmen und ein grosses Strafgericht auf Erden vollzogen werden wird, und es wird ein Ende gemacht werden mit aller Ungerechtigkeit“, heisst es in dem freilich nicht sehr alten, aber uralte Vorstellungen enthaltenden Henochbuch<sup>2</sup>. Aber von der biblischen Flut an ist diese Katastrophe fast immer mit menschlichem Frevel verknüpft<sup>3</sup>.

An Hesiods Erga freilich erinnert der Zorn gegen schlimme Richter sogar in Einzelheiten des Ausdrucks<sup>4</sup>, aber das beweist nur die späte Entstehung der Iliasstelle, nicht aber, dass dem Verfasser etwas anderes als eine Flut vorgeschwebt habe. Alle Motive einer solchen sind vereint, weshalb also sie durchaus leugnen<sup>5</sup>? Wenn das stattliche Bild zu seiner Anwendung

---

<sup>1</sup> Robert, Studien z. Ilias 99 f.

<sup>2</sup> Henoch, ed. Flemming-Radermacher S. 122, 25 f.

<sup>3</sup> Gunkel, Gen.<sup>3</sup> 137 ff.

<sup>4</sup> 221, 224, 262 ff., vgl. Fäsi zu II 387.

<sup>5</sup> S. Klio 1904, 247, vgl. auch Usener Sintfl. 31, 2, Gruppe Gr. Myth. 444; auch nach Preller-Robert 57 spielt eine Erinnerung an den Weltenkampf hinein. Vgl. Winckler, MVAG 1901, 292.

in keinem Verhältnis steht, wie man bemerkt hat<sup>1</sup>, so ist das natürlich, die archaische Vorstellung ist den moderneren Zuständen angepasst worden.

Naturgewalten spielen auch stark in die Geschichte des Mauerbaues hinein. Die Achaier werfen eine Mauer auf, um ihr Lager zu schützen. Die Götter, besonders Poseidon, sehen mit übelwollendem Staunen der Arbeit zu, und der Meergott spricht sein Missfallen darüber dem Zeus offen aus. Er fürchtet, sein älterer Mauerbau könne dadurch in Schatten gestellt werden. Zeus beruhigt ihn mit der Bemerkung, er könne später das Werk, das ihn verdriesse, durch Meeresflut zerstören. Ein Frevel der Achaier war es, dass sie beim Bau das schuldige Opfer versäumt hatten (*H* 450). Auch hier freveln die Menschen, und eine Flut schwemmt deshalb ihr Werk fort. Poseidon soll die Mauer *εἰς ἄλλα πᾶν καταχεῖναι, αὐτίς δ' ἡμόνα μεγάλην ψαμάθοισι καλύψαι*. Zeus bemerkt sehr richtig, dass das kleine Gemäuer doch Poseidons Eifersucht nicht erregen könne; aus Zeus spricht der spätere Dichter, der die alte Bedeutung nicht kannte und den überlieferten Stoff kritisierte, was öfter im Epos begegnet, als man meint, und einmal im Zusammenhang zu behandeln wäre. Die Gottheit zürnt über jeden Eingriff in ihre Rechte, so in der Genesis<sup>2</sup>, so Tiâmat im Schöpfungsepos, so die alte Erde im Harivamça<sup>3</sup>, womit der eigentümliche Anfang der Kyprien zu vergleichen

<sup>1</sup> Bernhardt, Grundriss<sup>8</sup> II, 1, 171.

<sup>2</sup> S. Gunkel Genesis<sup>8</sup> S. 24.

<sup>3</sup> I 240 Langlois.

ist, wo Zeus und Themis durch Entfachung des trojanischen Krieges die übervölkerte Erde malthusianisch zu erleichtern beschliessen. Das Motiv ist, wie gesagt, für Indien belegt. Der Kampf um Troia gehört dann in die Reihe der Kataklysmen und Weltkatastrophen. Im Hari-vamça sind die Götter der Erde wegen besorgt, sie könnte von der Menge der Ksatriyas und ihren Reichen erdrückt werden<sup>1</sup>. Das einzige Mittel zu ihrer Erleichterung ist die Vernichtung der Könige. Vischnu vernimmt die Klagen der Erde darüber, dass die Könige durch beständiges Kriegführen sie beherrschen wollen. Die Götter wollen helfen und auf die Erde hinabsteigen. Brahma verkündet den grossen Krieg, in dem die beiden gewaltigen Heere sich gegenseitig vernichten und die Erde erleichtern werden. Das solle das Ende eines Weltalters sein. Es ist wohl ein grösserer Vorgang gemeint, als die kleine Griechenmauer; es ist die Erde, die Welt, der Himmelsdamm der Babylonier vielleicht, der durch die grosse Flut überströmt wird. Später wurde das auf menschliche Verhältnisse reduziert, und um einen Sinn in die Geschichte zu legen, erfand man die Verschuldung der Achaier. Weshalb hätten sie sonst gerade hier das Opfer versäumt<sup>2</sup>.

Im *M* kommt der Dichter auf die Mauer zurück. Ehe er aber den Kampf der Troer um diese schildert, verkündet er ihr dereinstiges Schicksal. Sie wird untergehen, denn die Achaier hatten sie gebaut *οὐδὲ θεοῖσι δόσαν*

<sup>1</sup> Windisch, Berichte d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1885, 456.

<sup>2</sup> S. Klio 1904, 248.

κλειτὰς ἐκατόμβας (*M* 6). Daher *θεῶν ἀέκητι τέτυκτο ἀθανάτων*. Nach dem Abschluss des Krieges war auch ihr Ende nahe. Poseidon und Apollon gehen ans Werk *ποταμῶν μένος εἰς-αγαγόντες ὅσσοι ἀπ' Ἰδαίων ὀρέων ἄλαδε προ-ρέουσιν*. Neun Tage arbeiten zwei Götter an der Zerstörung dessen, was Menschen an einem Tage gebaut hatten<sup>1</sup>. Alle Ströme werden abgelenkt und sammeln ihre Wasser gegen diesen Wall; das Unnatürliche der Schilderung springt in die Augen. Die Vereinigung der Flüsse erinnert an die Paradies- und Hadesflüsse, deren astrale Natur wahrscheinlich ist<sup>2</sup>, doch ist die Analogie hypothetisch. Der Regen, den Zeus ausserdem sendet, erinnert auch an die alten Flutsagen<sup>3</sup>. In der Tat bin ich der Ansicht, dass hier eine alte Sinflutgeschichte zugrunde liegt und dass die Mauer der Achaier ursprünglich eine viel grössere Bedeutung hat. Zu erinnern ist übrigens an den iranischen Weltkampf<sup>4</sup> und an den Turmbau zu Babel. Der Herr spricht: Dies ist nur das erste ihrer Werke, fortan wird ihnen nichts verwehrt werden können, was sie auch planen mögen (*Gen.* 9). Er will nicht, dass die Menschen sich einen Namen machen<sup>5</sup>; Parallelen finden sich mehrfach, wenn auch spät, zum Teil mit heidnischen Anklängen<sup>6</sup>; man geht wohl nicht fehl, wenn man die homerische Version damit in Zusammenhang

<sup>1</sup> *M* 25, *H* 436 ff.

<sup>2</sup> *S. N. Jahrb.* IX 689 ff. Vgl. Gunkel, *Genesis* <sup>3</sup> 8.

<sup>3</sup> Köppen, *Rel. d. Buddha* I 268 u. a.

<sup>4</sup> Geiger, *Ostiran. Kultur* 286.

<sup>5</sup> Gunkel, *Genesis* <sup>3</sup> S. 95.

<sup>6</sup> Gunkel 100, vgl. dens. zu *Gen.* 3, 22.



bringt. Es ist immer dasselbe Bestreben, für grosse Weltkatastrophen eine logische oder ethische Motivierung zu finden.

Ob aus der *κόλος μάχη*, der durch frühzeitige Nacht unterbrochenen Schlacht etwa auf astrale Motive zu folgern ist, sei dahingestellt.

Mit grösserer Zuversicht wird man die drei Schritte, die Poseidon für den Weg von Samos nach Aigai brauchte (*τρὶς μὲν ὀρέξατ' ἰών, τὸ δέ τέταρτον ἔκειτο τέκμωρ* N 20), mit den drei Vischnuschritten in Zusammenhang bringen.

---

### III.

#### **Phaiakenabenteuer und Lalitavistara.**

Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, Aehnlichkeiten zwischen dem Phaiakenabenteuer des Odysseus und der im Lalitavistara überlieferten Buddhabigraphie zu konstatieren. Es ist nichts weniger beabsichtigt, als die Feststellung eines literarischen Zusammenhangs beider Dichtungen, eine solche verbietet sich aus chronologischen und anderen Gründen von selbst. Nur wie von einem Punkt ausgehende mythologische Strahlen sich in verschiedenartigen Kulturzonen verschiedenartig brechen, versuchen diese Ausführungen darzutun, weil das gewählte Beispiel eine günstige Gelegenheit zur Beobachtung des Vorganges bietet. Wenn Senart in seiner Légende de Buddha zuviel Sonnenmythen im Leben Gotamas entdeckte, so bleibt doch das grosse Verdienst des französischen Forschers, den Mythenkern im Leben des Buddha freigelegt zu haben, unanfechtbar. Zwischen der Jugendgeschichte des indischen Göttersohns und dem lieblichsten Theile der Odyssee wollen wir einen Vergleich anstellen, und wenn er sich als berechtigt erweisen sollte, nach der Quelle schürfen. Als Vorlage für den orientalistischen Theil dienen neben der südbuddhistischen Tradition, wie Kern sie benutzt, die französische Uebersetzung des Lalitavistara von Foucaux.

Der Boddhisattva hatte lange Zeit im Himmel der Seligen gelebt, als der Ruf der Himmlischen an ihn erging, zu neuer letzter Wiedergeburt auf die Erde zurückzukehren:

„Die Zeit ist da, nicht säume noch!“<sup>1</sup>

Auf die Kunde von des Boddhisattva Vorhaben, von ihnen Abschied zu nehmen, weinen die Göttersöhne, umklammern seine Füße und sagen: „Der Himmel wird nicht mehr glänzen, wenn du nicht bleibst. Jener tröstet sie, ohne von seinem Sinne abzuweichen“<sup>2</sup>.

Lang hat Odysseus bei Kirke und bei Kalypso, deren Wohnsitze man mit den Inseln der Seligen in Verbindung gebracht hat<sup>3</sup>, gewelt, da ergeht der Ruf der Götter an ihn, zu den Menschen und in seine Heimat zurückzukehren. Kalypso ist schmerzlich bewegt; wüsste jener, sagte sie, wie viele Leiden ihm noch bevorstehen, so würde er bei ihr als Unsterblicher bleiben. Er tröstet sie, beharrt aber bei seinem Sinne (§ 208 ff.). Die Fahrt beider Helden zu den Menschen beginnt mit einem grossem Apparat von Götterszenen, beide erwachen auf göttliches Geheiss nach langer Mussezeit im Verkehr mit den Himmlischen zu neuer Erdenlaufbahn, und zwar zur letzten.

Nach seinem Scheiden von den Himmlischen lebt der Boddhisattva zunächst in der Stadt der Çākya. Es ist ein glückliches, blühendes, reich gesegnetes Land, in dem König Çuddhodana und Königin Mâyâ in Reichtum und Ehren,

<sup>1</sup> Kern-Jacobi, Buddhismus I 24, Lefmann, Gesch. d. a. Indiens 566.

<sup>2</sup> Lalitav. c. 5.

<sup>3</sup> Gruppe, Griech. Mythol. 393 ff.

von allen geliebt und mit allen guten Eigenschaften geschmückt, friedlich regieren<sup>1</sup>. Die Schilderung dieses seligen Landes erinnert an Scheria.

Die folgende Ausfahrt der Mâyâ erinnert in manchen Zügen an die Nausikaa des ζ. Dass diese die Tochter, jene die Gattin des Königs ist, verschlägt nicht viel, da auch Mâyâ noch kinderlos ist und als vollendet schönes Weib geschildert wird.

Vor der Ankunft des Boddhisattva kündeten Wundererscheinungen das Bevorstehende an. In besonderer Blüte und Schönheit prangen u. a. die Gärten des Königs, Obst- und Zierbäume der verschiedensten Art blühen alle gleichzeitig wie im Garten des Alkinoos (η 118). Wunderbare Musikinstrumente ertönen von selbst, wie auch im Palast zu Scheria Zauberdinge vorhanden sind.

Mâyâ verfügt sich zum Könige und redet ihn sanft bescheiden, lächelnden Mundes an. Sie habe ein Gelübde zu erfüllen, und sie bittet um Erlaubnis, in einer Burg in stiller Zurückgezogenheit mit ihren Gespielinnen verweilen zu dürfen. Der König hört ihr wohlgefällig zu und erfüllt sofort ihre Bitte. Alles wird zugerüstet und Mâyâ zieht mit ihren Frauen nach dem bezeichneten Ort. Ganz ähnlich Nausikaa.

Die göttlichen Jungfrauen der Kâmwelt kommen nach Kapilavastu, „der schönsten der grossen Städte, geschmückt mit hunderttausend Gärten“ (Lalitav. c. 5) und bewundern die Schönheit Mâyâs, wie die Mädchen der Phai-

---

<sup>1</sup> Lalitav. c. 3.

aken die Königstochter umspielen, die schönste und grösste unter ihnen (§ 102 ff.).

Mâyâ sieht ein bedeutsames Traumgesicht, in der ihr die bevorstehende Geburt des Buddha angekündigt wird. Ebenso hat Nausikaa einen Traum, in dem von ihrer nahe bevorstehenden Vermählung die Rede ist (§ 25 ff.).

Vor der Geburt begibt sich Mâyâ noch einmal zum Könige und bittet ihn, sie in den Lumbinihain senden zu wollen. Der König befiehlt grosse Zurüstungen, Mâyâ soll auf einem Wagen, nur von Jungfrauen begleitet zum Hain hinausfahren. Dort lustwandelt sie heiter von Baum zu Baum, von Blume zu Blume (Lalitav. c. 7).

Der Boddhisattva wird geboren, Odysseus erscheint zum ersten Male vor Nausikaa, sein erster Eintritt zu befreundeten Menschen gleicht auch einer Neugeburt. Der Boddhisattva entwickelt sich sehr schnell, Wasserströme ergiessen sich, von den Göttern gesandt, über ihn, er aber tritt hervor, Götterhände tragen ihm die Zeichen seiner Würde nach. Odysseus schreitet nach beendetem Bade herrlich wie ein Gott den Jungfrauen entgegen (§ 227 ff.).

Es folgen glänzende Feste hier wie dort.

Der Boddhisattva zieht in die Stadt ein, umringt von unzähligen Jungfrauen u. a., ähnlich bekanntlich der Laërtiade<sup>1</sup>.

In dem nun Folgenden finden sich Züge, die nicht an die Odyssee, aber an die Mythen von der Jugend des Achilleus erinnern. Dem König wird

---

<sup>1</sup> Man beachte auch die Aehnlichkeit mit der Dionysossage. (s. Geburt, die Pflegerinnen, Semeles und Mâyâs früher Tod u. a.).



von den Brahmanen verkündet, seine Tochter werde einen Sohn zur Welt bringen, der entweder ein König werden und die ganze Erde beherrschen oder der Welt entsagen und als Buddha in ganzen All sein Licht leuchten lassen werde (Lalitav. 5, Kern I 27). Man denkt sofort an das der Thetis verkündete Orakel. — Die Aeltesten der Çākya raten dann dem König, seinen Sohn zu verheiraten, damit er durch den Umgang mit Frauen den Gedanken an Weltflucht aufgebe. Aehnlich wird Achilleus unter den Töchtern des Lykomedes erzogen. Auch die folgende Prüfung der Jungfrauen, denen Schmuckgegenstände vorgelegt werden, wobei der Prinz diejenige erhalten soll, auf der sein Auge verweilt, erinnert in manchem an die List, durch die Achilleus unter den Mädchen erkannt wird. Nur eine Jungfrau erhält keinen Schmuck, nur eine im Jungfrauenkreis zu Skyros wählt nicht den Schmuck, Achilleus. Die buddhistische Sage ist etwas unklar angelegt und scheint auf Bearbeitung älterer Mythen zu beruhen. Ganz ähnliche Züge finden sich in den Prüfungen des Buddha durch Mâra. Die Uebereinstimmung wird erklärlich, wenn man ganz entsprechende Züge in vorbuddhistischer, vedischer Zeit, antrifft (Philos. Gespr. S. 36). Dieser Periode schon gehört die Vorstellung an, dass der Mensch sich durch Tugend und Enthaltksamkeit zur Göttlichkeit erheben kann. Daneben erscheint schon der Glaube, dass die Götter sich durch solche Grösse der Menschen gefährdet glauben und durch Versuchungen mittels Vorspiegelung sinnlicher Genüsse den Frommen vom Pfade der

Tugend ablenken wollen, ein Vorhaben, das meistens gelingt (Lefmann 345) ausser bei den ganz Grossen und Frommen<sup>1</sup>.

In den Zusammenhang der von den Göttern aus Eifersucht zu Fall gebrachten Helden gehört offenbar auch Simson und seine griechischen Entsprechungen, Nisos usw. Der älteste Vertreter ist vielleicht Eabani, der auch nur durch Weiberlist seiner Ueberkraft beraubt und veranlasst wird, der Einsamkeit zu entsagen und zu Gilgamesch in die Stadt Uruk zu kommen<sup>2</sup>.

Der Boddhisattva wird einmal schwer beleidigt; er sei weichlich, wird ihm gesagt, und in aller Waffenkunst ungeübt. Seine Vettern verschmähen es, ihn zu besuchen, und die Hand der Gopâ wird ihm verweigert. Er aber fordert seinerseits die ganze Stadt zum Wettkampf heraus. Alle Fürsten und Prinzen ziehen am festgesetzten Tage aus der Stadt auf den zum Wettkampf bestimmten Platz (Kern I 45 ff., Lefmann 584), das grosse Turnier findet statt. Im Laufen, Springen, Ringen u. a. zeigt sich der Prinz allen überlegen. Heimtückischen Anfällen widersteht er; von den Gegnern gestossen oder gezogen steht er unerschütterlich fest, wie das von Odysseus bei den Freiern erzählt wird (z. B.  $\pi$  234). Die Çâkyaprinzen sagen (Lalitav. 12): „Wir wünschen, dass der Fürst auch in den Wettkämpfen seine Ueberlegenheit

---

<sup>1</sup> Das liegt auch der Hiobgeschichte zugrunde, ist dann aber veredelt worden. — Zu den Nymphen, die ausgesandt werden, die Tugend des Heiligen zu Fall zu bringen, gehören vielleicht, wenn auch ganz abgeblasst, die Philos. Gespr. S. 103 erwähnten Frauen.

<sup>2</sup> S. Zimmermann KAT<sup>3</sup> 566 ff.

zeige“, nachdem er sich im Wissen vor ihnen ausgezeichnet hat. Aehnlich fordert Laodamas den Odysseus heraus<sup>1</sup>.

Besonders tut sich unter den Çâkyasöhnen der junge Dâvadata durch Stolz und Uebermut hervor und fordert den Boddhisattva höhnisch heraus; dieser aber weist ihn gebührend in seine Schranken zurück. Ganz so Odysseus den jungen eitlen Euryalos<sup>2</sup>. Die Götter mischen sich mit Beifallsbezeugungen für den Boddhisattva ein. Ebenso verkündet Pallas Athene selbst den Ruhm des tapferen Laërtiaden<sup>3</sup>.

Dann folgt das Bogenschiessen, das ganz an die *τόξου θέσις* erinnert. Alle Çâkyasöhne schiessen mit ihren Bogen. Der Boddhisattva aber verlangt einen stärkeren Bogen, als all die anderen, die er zerbricht. Der König lässt den Bogen seines Vaters holen. Keiner der anderen kann ihn aufheben, geschweige spannen. Dandapâni hebt ihn, spannt ihn aber nicht; endlich wird er dem Boddhisattva gereicht, dieser hebt ihn sitzend auf, fasst ihn mit der Linken und spannt ihn mit einem Finger der Rechten. Das Spannen der Saite erregt einen hellen Ton, der in der ganzen Stadt gehört wird. Die Götter jubeln laut Beifall. Das stimmt ganz mit der Odyssee überein. Dem Odysseus wird der Bogen gereicht, leicht und mühelos spannt er ihn<sup>4</sup>, die Sehne tönt wie die Stimme der Schwalbe<sup>5</sup>. Zeus gibt durch

---

<sup>1</sup> § 145—151.

<sup>2</sup> § 158—185.

<sup>3</sup> § 195—198.

<sup>4</sup> φ 409.

<sup>5</sup> *χελιδόνι ἐπέλεη ἀνδρῶν* (φ 411).

Donner seine Freude zu erkennen<sup>1</sup>. Odysseus aber schiesst, auf seinem Stuhle sitzend den Pfeil ab<sup>2</sup>, wie der Boddhisattva, von dem die Götter sagen (Lalitav. 12): „Da dieser Bogen von dem Muni gespannt worden ist, ohne dass er sich von seinem Sitz erhob und Kraft aufwandte, wird der Muni ohne Zweifel bald seine Ziele erreicht haben, nachdem er das Heer des Mâra besiegt hat.“ Ein Analogon zu den Aexten sind die Trommeln. Im Mahâbhâratam findet sich eine ganz ähnliche Pfeilschusszene. Arjuna spannt den Bogen und erringt die Hand der Krischna, auch der Boddhisattva erringt eine Braut, wie Odysseus die treue Gattin wiedergewinnt<sup>3</sup>. Vgl. den Bogen Janakas im Ramâyana. Es ist leicht, die Odyssee für die Vorlage beider indischen Dichtungen zu erklären, schwerer, es wahrscheinlich zu machen, da der schwer zu spannende Bogen ein im alten Orient weit verbreitetes Motiv war. „Es gibt keinen, der seinen Bogen spannen kann unter seinen Soldaten noch den Fürsten der Fremdländer und den Grossen von Rînw, weil seine Kraft grösser ist als die jedes anderen Königs“ sagt eine Inschrift von Amenophis II. „Es gibt keinen, der seinen Bogen spannen kann“ heisst es im Sinuhemärchen. „Er — lehret meinen Arm den ehernen Bogen spannen“ singt David (2. Sam. 22, 34 f.). „Ich spannte den Bogen, liess entschwirren den Pfeil als

<sup>1</sup> φ 413f.

<sup>2</sup> φ 420 αὐτόθεν ἐκ δίφρου καθήμενος.

<sup>3</sup> Die grossen, höchst auffälligen Uebereinstimmungen zwischen den homerischen Gedichten und dem Mahâbhâratam harren noch der völligen Aufklärung.

Zeichen meiner Heldenkraft. — Ich lasse die Stäbe umdrehen, schiesse wie kleine Bogen grosse und gewaltige Bogen“ sagt Assurbanabal<sup>1</sup>. Die Aithiopen schicken dem Kambyzes einen Bogen mit der Botschaft, wenn er ihn spannen könne, werde er sie besiegen<sup>2</sup>. Also in Babylon, Aegypten u. a. fand sich das Bogenmotiv. Ein Urteil nun, wie die Odyssee mit den indischen Szenen zusammenhängt, überlasse ich anderen. Für selbstverständlich halte ich die Nachahmung der Odyssee durch die Inder keineswegs. Bei der Verbreitung des Bogenmotivs ist es vielleicht erlaubt, an gemeinsame Quellen zu denken.

Die Götter verkünden dem Boddhisattva nach dem Meisterschuss den Sieg über Mâras Heer, Odysseus geht von der *τόξου θέσις* zur *μνηστήροφονία* über. Der indische Zusammenhang ist unstreitig der weit tiefsinnigere und gewaltigere.

Irdische Freuden und Genüsse halten den Boddhisattva jahrelang gefesselt, in den Armen der Göttin vergisst er aller früheren hohen Pläne, ebenso wie Odysseus sich bei den ihn umstrickenden Nymphen verliert, bis beide dann durch höhere Fügung diesem Zustande entrissen werden, nicht ohne grosse Betrübniß der Zurückbleibenden. Das einzelne ist allerdings sehr verschieden.

Der Prinz verweilt einmal im Frauensaale, die Lichter sind abgebrannt; er sieht die Tänzerinnen und Spielerinnen schlafend in Gruppen

---

<sup>1</sup> C. F. Lehmann-Haupt, Šamašsumukin II 23; Br. Meissner, Ztschr. f. Assyrl. X 82.

<sup>2</sup> Herodot III 21. Vgl. Klio III 395 ff.



daliegen. Das ganze Bild mit seiner Weltlichkeit und Roheit wirkt abstossend auf ihn und bestärkt ihn nur in seinem Vorsatz. Aehnlich beobachtet Odysseus in der Prodomos<sup>1</sup> die Weiber und ihr nächtliches Treiben und empfindet tiefen Unmut in der Seele; auch sein Vorsatz, allem Frevel hier ein Ende zu bereiten, wird dadurch befestigt. Der asketische Grundgedanke fehlt freilich bei Odysseus, aber Odysseus führt tatsächlich in einem grossen Teil des Epos ein Asketenleben, wenn auch nicht freiwillig. Die ständige Formel *τέτλαθι δὴ κραδίη* usw. klingt allerdings ganz wie Asketensprache. Der *πολύτλας*, der ergebene Dulder gemahntaucheinweniganfrommeAsketenschüler.

Nach manchen Ueberlieferungen wurde der Boddhisattva von dem bösen Mâra mit Erregung furchtbarer Wetter bedroht, die aber von den guten Göttern besänftigt werden (Lefmann 592, 2). Odysseus wird von Poseidon mit Meeresstürmen heimgesucht, aber befreundete Gottheiten leiten ihn durch alle Fährden.

Der Prinz legt dann allen Schmuck nieder, schneidet sein Haar ab, tauscht sein reiches Gewand mit dem armen eines Jägers, in Wahrheit eines Gottes. Das Motiv des Kleider-tausches ist auch weitverbreitet, und findet sich in Asien z. T. noch jetzt (vgl. Klio III S. 393; Samter, Geburt, Hochzeit u. Tod 90 ff.). Man denkt an die Szene in 8, wo Odysseus Bettlergestalt annimmt.

Gotama, wie er nun heisst, durchzieht jetzt als Bettler die Welt; er kommt in die Königs-

---

<sup>1</sup> v 6 ff.

stadt Râjagviha und wird trotz der Mönchsgestalt überall bewundert, wie Odysseus trotz der Lumpen überall die Hauptrolle spielt und durch seine Kraft und Klugheit selbst den Freiern Bewunderung abringt.

Das Ross, das den Gotama hinausgetragen, wird nach einer Ueberlieferung an den Himmel versetzt, das Phaiakenschiff wird versteinert.

Ueberall glänzt Gotama durch Weisheit wie der *πολύτροπος*. Den Sophisten Udraka besiegt er, hier wieder an Sokrates erinnernd.

Das Folgende gemahnt abermals an Achilles. Gotama kasteit sich und fastet so, dass die Götter seinen Tod befürchten. Da erscheint seine Mutter Mâyâ, von Nymphen umgeben, wie Thetis, am Ufer des Nairañjanâ und seufzt und weint. Er tröstet sie und sie kehrt beruhigt in das Paradies zurück<sup>1</sup>. Die entsprechende Szene der Ilias ist allbekannt (Σ 52 ff.).

Von der Heimat des Gotama werden Boten gesandt, den Vermissten zu erkunden, und manche bringen nach Kapilavastu die Nachricht, Gotama sei gestorben. Ganz entsprechend die Wanderer, die nach Ithaka kommen und der Penelope den Tod des Odysseus erzählen. Diese ist ebenso ungläubig wie Çuddhodana.

Gotama ist nach langer Pilgerschaft zur Erkenntnis gelangt, auf dem Bodhibaum lässt er sich nieder, aber ihm steht noch der schwere Kampf mit Mâras Scharen bevor. Odysseus kehrt nach langer Fahrt in die Heimat zurück, um in dem von ihm aus dem Baume künstlich

---

<sup>1</sup> Kern I 75.

gefertigten Bett zu ruhen, aber der schwere Freierkampf ist noch zu bestehen. Mâra ist der Gott des Todes, wird aber auch mit der sinnlichen Begierde gleichgesetzt. Wer ihn besiegt, befreit die Welt von der Macht der Begierden und des Todes. Derselbe Gegensatz findet sich, wie gesagt, schon in dem vorbuddhistischen Streit zwischen Mrityu und Naciketas, stammt also aus viel älterer Zeit. Nun sind auch die Freier in Ithaka nicht nur übermütig, sondern erscheinen durchaus als den Begierden schrankenlos ergeben, ebenso wie die Weiber im Hause. Odysseus ist auch hier der Asket, der zürnend zwischen sie tritt und ihre Herrschaft vernichtet.

Die nun folgende Kampfschilderung erinnert an den Freiermord, zugleich aber geht sie in vielen Zügen wohl auf den altbabylonischen Weltkampf zwischen Marduk und Tiâmat zurück.

Der Boddhisattva ganz allein unter dem heiligen Baum trotzten allen Angriffen, wie Odysseus auf der Schwelle den Freiern. Geheimer Kriegsrat wird hier wie dort von den Feinden gehalten. Die Geschosse verwandeln sich vor dem Buddha in Blumen und Strahlen, an dem Schild Athenes prallen die Speere der Freier ab.

Einmal versucht es Mâra mit List, durch Ueberredung will er jenen zum Niederlegen der Waffen veranlassen (Lalitav. 21). So fordert Eurymachos  $\chi$  45—59 den Odysseus auf, nach Antinoos' Tode seinen Zorn fahren zu lassen.

Die Erdgöttin erscheint zum Schutz ihres Helden wie Athene  $\chi$  205 ff.

Entsetzt fliehen die Scharen des Bösen, nur

dieser hält Stand, so erbleichen die Freier und denken auf Flucht, nur Eurymachos fordert immer wieder zum Widerstand auf. Der Buddha und Odysseus befinden sich vorwiegend in der Defensive, bewältigen aber fast ganz allein die Angreifer.

Es folgt eine Szene, in der die Töchter Mâras ganz als Sirenen erscheinen, so dass der letzteren Charakter als Versucherinnen mir gesichert erscheint. Der verführerische Gesang verhallt umsonst an den Ohren des Gotama, der allen Lockungen widersteht.

Alle Heerscharen zerstreuen sich, endlich flieht Mâra selbst, die Götter jauchzen dem Gotama zu, sein letzter Sieg ist errungen, so klingt die Odyssee aus. In tiefem Seelenfrieden verbringen beide wachend die Nacht (Lalitav 22  $\psi$  345 ff.)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Gotamas Kampf mit Mâra ist von Marduks Kampf mit Tiâmat beeinflusst. Der letzteren Scharen sind grausig gerüstet (Schöpfungsmythos, Keilinschr. Bibl. VI S. 7 Jensen) wie die Mâras (Kern I 84). Die Götter verzagen vor Tiâmat wie vor Mâra (Tafel IIb — Kern 85). Mit langen Hymnen der Götter werden Marduk und Gotama beim Auszuge zum Kampf begrüßt; jener wird zum neuen Weltbeherrscher eingesetzt, d. h. nach Winckler, das Zeitalter des Stiers folgt auf das der Zwillinge, ebenso bringt Gotama eine neue Weltperiode. Tafel IV Kern 84 (Marduk ist mit Bogen und Speer bewaffnet und versperrt dem Feind alle Ausgänge Taf. IV, 38 ff. wie Odysseus). M. steht allein gegen Tiâmat und ihre Scharen wie Gotama (und Odysseus zuerst). Eine Hauptwaffe sind die Winde, dort auf Marduks, hier auf Mâras Seite. Mitten hinein spielt das Flutmotiv, Mâra erregt eine Sintflut, die Götter recken schüchtern, am Ende des Horizontes stehend, die Häuse, um den Kampf zu beobachten (Kern 87), ganz entsprechend die Götter in der babylonischen Flut. Beide

Der Buddha zieht durch die Welt, die Menschen zu prüfen, er lohnt die Gerechten, straft die Bösen. Die beiden Brüder Trapuscha und Bhallika, die ihn speisen und pflegen, werden von ihm hochgeehrt (Lalitav. 24), den Fährmann an der Gangâ ereilt alsbald seine Strafe (Lalitav 26). So zieht Odysseus als Bettler durch sein Land und prüft seine alten Diener, straft die treulosen, ehrt und belohnt die getreuen. Sie werfen sich vor ihm nieder und umschlingen ihn verehrungsvoll, die Hirten wie die Mägde (χ 496 ff. u. a.), so die Jünger des Buddha.

Interessant ist die Erzählung von Gotamas Besuch in seiner Heimat Kapilavastu oder Kapila. Umsonst schickt man von hier aus Boten, den berühmten Sohn der Stadt herbeizuholen; die Ausgesandten kehren nicht wieder, sondern

---

Kämpfer bedrohen sich mit langen Reden (vgl. Ilias). Marduk und Gotama siegen, die Verbündeten der Unterlegenen zerstieben nach allen Seiten. Tiâmats Scharen „fürchteten sich, wandten ihren Rücken. Da sie sich davon machen, um das Leben zu erhalten, werden sie umschlossen, dass sie nicht fliehen können. Er schloss sie ein —“ (Taf. IV 108 ff.). Vgl ψ! Die Götter jauchzen und jubeln hier Marduk, dort Gotama zu. Jener beginnt sofort die Weltordnung, Gotama dringt zum höchsten Buddhatum vor. Die ruhige, defensive Haltung Gotamas im Kampf entspricht dem Asketentum und der friedlichen Lehre, deren Eponymós er ist. In älteren indischen Sagen (denn an direkte Beeinflussung der Buddhasage von Babylon ist natürlich nicht zu denken) griff der siegende Gott gewiss viel aktiver ein. Wie vor dem Buddha alle Waffen der Feinde in der Luft hängen bleiben oder wirkungslos zu seinen Füßen niedersinken, prallen alle Geschosse der Freier an der Aigis ab oder werden von Athene abgelenkt. Eine dritte gemeinsame Vorlage ist vielleicht anzunehmen.



bleiben in des Buddha frommer Schar<sup>1</sup>. So weiss kein Bote den Odysseus zu erkunden. Doch besteht im einzelnen keine Aehnlichkeit.

Schon vor seinem Eintreffen in der Stadt steht der Buddha in Verkehr mit seinem Vater und zwar durch den treuergebenen Udâyin, der jenen auf das herzlichste pflegt (vgl. *q* 342 ff.). Aehnlich der Verkehr zwischen Penelope, Odysseus und Eumaios usw. Der treue Udâyin sucht mehr und mehr den Hof zu Kapila für seinen Herrn einzunehmen (Kern 126).

Der Buddha zieht ein, aber die stolzen Çâkyas verweigern ihm die gebührende Ehrenbezeugung, bis er sie durch Wundertaten dazu zwingt<sup>2</sup>. Trotzdem bleiben sie ihm gegenüber kühl und zurückhaltend, niemand ladet ihn zum Mahl ein (Kern 128).

Am nächsten Tag geht der Erhabene mit seinen Getreuen in die Stadt, um zu betteln. Er besucht die Bürger der Stadt der Reihe nach (Kern 128), um Nahrung zu heischen, wie Odysseus der Reihe nach bei den Freiern umhergeht (*q* 450).

Odysseus ist überall verpflegt worden, aber

---

<sup>1</sup> Kern I 121.

<sup>2</sup> Buddha erzählt hier wieder eine Geschichte aus einer seiner früheren Existenzen, wie auch oft in seinen Lehrgesprächen. Odysseus erzählt oft fingierte Geschichten aus früherer Zeit, deren Ton ganz ähnlich gehalten ist. Erzählungen aus älteren Existenzen waren in dem Heimatland des Seelenwanderungsglaubens schon vor Buddha beliebt. Tobit erzählt in erster Person, ebenso Henoch u. a. apokalyptische Helden. Dass die indische Gewohnheit weiter gewirkt und z. B. die apokalyptische Literatur beeinflusst habe, halte ich nicht für unmöglich. Für Odysseus sei nur die Entsprechung notiert.

er will auch von Antinoos eine Gabe erhalten (q 415 ff.), denn er ist gekommen, die Seinigen zu prüfen, wie Gotama bettelnd die Seinen aufsucht. Als versuchende Gottheit erscheinen beide, es ist ganz unverkennbar, dass dieser Gedanke hier wie dort dem Dichter vorgeschwebt hat (vgl. q 362).

In Kapila harren des grossen Bettlers sein Vater, die Gattin und der junge Sohn, ebenso wie in Ithaka.

Die Art des Bettelns wird bei beiden theoretisch erwogen (Kern 128, q 347 u. ö.). Gotama besucht alle Bürger der Stadt der Reihe nach (Kern 128), ebenso Odysseus *βῆ δ' ἵμεν αἰτήσων ἐνδέξια φῶτα ἕκαστον πάντοσε χεῖρ' ὀρέγων, ὥς εἰ πιωχὸς πάλοι εἴη* (365 f.).

In diesen Teilen der Odyssee steht in ethischer Beziehung das Wohltun, die Freigebigkeit obenan, ja, diese erscheint geradezu als Haupttugend. Athene fordert den Odysseus auf, bei allen Freiern zu betteln, damit er erkenne, welche von ihnen *ἐναΐσιμοι*, welche *ἀθέμιστοι* wären, das Kriterium ihres Charakters ist also die Wohltätigkeit. Das darf bei einer allgemeinen Betrachtung der Odyssee nie vergessen werden, denn die Hervorhebung dieser Tugend weist auf eine Wandlung der Anschauungen hin und führt uns in eine Uebergangszeit, in der die eigentlichen Ritterideale der Iliaswelt nicht mehr allein ausschlaggebend waren. Diese neuen auf wirtschaftlichen Kämpfen beruhenden Gedanken strömten offenbar vom Osten, ihrer eigentlichen Heimat, schon früh nach Hellas herüber.

Alle Verwandten kommen, den Gotama zu begrüßen, nur seine Gattin, taub gegen die

Aufforderungen ihrer Umgebung, bleibt in ihrem Gemach, bis dann nachher das Wiedersehen mit aller Herzlichkeit gefeiert wird (Kern 132), ähnlich bekanntlich Penelope.

Soviel über die Buddhalegende. In den Geschichten mancher Jünger spiegelt sich das Leben des Meisters, aber auch das älterer Sagenhelden, wie an einem Beispiel dargetan werden möge.

Ratthapālo, ein junger Edelmann, beschliesst, aus dem Hause in die Hauslosigkeit zu ziehen, d. h. Mönch zu werden<sup>1</sup>. Er nötigt seinen Eltern die Einwilligung hierzu durch freiwilliges Hungern ab und geht zu dem Erhabenen. Nachdem er das höchste Ziel des Asketentums „sich offenbar gemacht, verwirklicht und errungen“ hat und zum Heiligen geworden ist, beschliesst er, seine Heimat einmal wieder aufzusuchen.

In Mönchskleidung erscheint er in der Vaterstadt, bettelt von Haus zu Haus und betritt zuletzt die heimatliche Schwelle. Die Seinen erkennen ihn nicht, unwirsch weist der Vater den Bettler fort: „Von solchen kahlgeschorenen Pfaffen ist uns unser einziger vielgeliebter Sohn geraubt worden.“

„Und so empfing der ehrwürdige Ratthapālo im Hause seines Vaters weder Gabe noch Absage, sondern nur Schimpf empfing er“ (Neumann S. 389). Ganz Entsprechendes erlebt Odysseus in Ithaka. Dann heisst es weiter:

„Unterdessen wollte die Kindsmagd des ehrwürdigen Ratthapālo vom Abend übrigge-

---

<sup>1</sup> K. E. Neumanns Uebersetzung II S. 384; S. 386 d. siames. Ausg.

bliebene Grütze wegschütten. Da sprach der ehrwürdige Ratthapālo zu ihr: Wenn das, o Schwester, weggeschüttet werden soll, so giess es in meine Schale. Aber während des ehrwürdigen Ratthapālo Kindsmagd die vom Abend übriggebliebene Grütze dem ehrwürdigen Ratthapālo in die Schale goss, erkannte sie ihn an seinen Händen und Füßen und an seiner Stimme. Und sie rannte zur Mutter des ehrwürdigen Ratthapālo und rief ihr entgegen: O Herrin, dass du es weisst, der junge Herr, Ratthapālo, ist da. — Ist das wahr, was du sagst, so sollst du frei sein. — Der Mönch nimmt inzwischen, „an einer Mauer rastend“, die Grütze ein, wird dann aufgesucht und erkannt. Er sucht dann in typischer Weise die Seinen zu bekehren.

Man entsinnt sich sofort des ἀναγνωρισμὸς ἐπὶ Εὐρυκλείας im τ. Auch Odysseus bettelt im Vaterhaus und wird erst beschimpft, auch des Odysseus Amme erkennt ihn im Hause zuerst, auch am Fuss und am ganzen Gehaben (τ 380 f., 467 ff.). Sie will ebenfalls der Königin alles sofort berichten, wird aber hier verhindert, weil die Oekonomie der Handlung das verlangt. Die einfachere, also wohl ältere Version ist die orientalische, die dem Dichter der Ratthapālo-geschichte vorschwebte. Denn die buddhistische Geschichte benutzt ganz offenbar ein älteres Sagenmotiv.

Auch Odysseus, der Bettler, wird eingeladen, auf Polstern mit prächtigen Mänteln sich zu erholen, wie Ratthapālo; er aber verschmäht alles, fast möchte man sagen, nach Asketenart, er will, wie er es gewohnt ist, auf elendem

Lager ruhen ( $\tau$  317 ff.). So wird Ratthapālo von den Seinigen aufgefordert, sein Erbteil, Gold und Silber, in Empfang zu nehmen, er aber verschmäht alles und beharrt in frommer Askese (391 Neumann). Die Weiber stürzen vor ihm nieder und umfassen seine Füße, wie die getreuen Mägde  $\chi$  498 ff.

Neuerdings hat Blass zu der Eurykleiaszene Stellung genommen (Die Interpolationen in der Odyssee S. 233 ff.), bei seinen Ausführungen müssen wir noch einen Augenblick verweilen. In seinem Bestreben, die Einheit der Dichtung zu erweisen, sucht er alle Anstösse zu beseitigen, die Kirchhoffs Scharfblick hier entdeckte.

$\tau$  346 ff. *εἰ μὴ τις γρηῦς ἔστι παλαιή, κεδνὰ ἰδνῖα,  
ἧ τις δὴ τέτληκε τόσα φρεσίν, ὅσσα  
[τ' ἐγὼ περ  
τῇ δ' οὐκ ἂν φθονέοιμι ποδῶν ἄψασθαι  
[ἐμεῖο*


wurden athetiert, weil Odysseus sich ja gerade diejenige Person auserwählte, die ihn am ehesten erkennen konnte. Es scheint, als ob Odysseus diese Wahl absichtlich trifft, weil er von Eurykleia und Penelope erkannt werden will, und der Schluss, dass die Odyssee hier ursprünglich ihr Ende gefunden habe, ist dann allerdings wahrscheinlich<sup>1</sup>. Dass die Eurykleiaszene trotz aller Rettungsversuche ihre Schwierigkeiten hat, lässt sich nicht weglegen, oder Odysseus, der Kluge, müsste hier seine Art ganz verleugnen! Weshalb aber diese Entrüstung über den heiteren Schluss der

<sup>1</sup> So bekanntlich Kirchhoff.



Odyssee, wie Kirchhoff ihn für eine ältere Gestalt der Dichtung supponierte? Es ist ganz unerfindlich, weshalb nicht in einer früheren Phase der Dichtung der Freiermond gefehlt haben kann? Der Schluss des  $\omega$  zeigt doch, wie leicht man sich später eine solche Lösung vorstellte. — Penelope ist bei der Erkennungsszene zugegen, und Eurykleia wendet sich zu ihr, um ihr alles zu erzählen, diese aber sieht und hört nichts, denn ein Gott hat ihren Sinn abgewandt. Man hat diese unnatürliche Szene getadelt, nach Blass freilich S. 235 „nicht mit Recht“, sonst aber wohl sehr mit Recht. Alle Widersprüche der Szene erklären sich, wenn man eben sieht, dass sie nach älteren Mustern gearbeitet und von einem Bearbeiter hier eingefügt ist.

---

GTU Library  
 BL310 .F8 1911  
 Fries, Carl/Kleine Beitrage zur griechis G  
  
 3 2400 00053 5389

## Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Šušanna . . . . .	1
II. Die homerische Ilias und das vorderasiatische Weltbild .	23
III. Phaiakenabenteuer und La- litavistara . . . . .	62—81

LC Coll.

BL  
310  
F8  
1911

LC Coll

## This image shows a blank sheet of graph paper. It features a uniform grid of thin black lines forming small squares across the page. On the left side, there is a vertical strip of yellowish-brown material, likely the book's binding or endpaper, which partially overlaps the graph paper. The rest of the page is white with the grid pattern.

